





# रायचन्द्रजैनशास्त्रमाला.

द्वितीयवर्ष ]

[ अंक ११

स्याद्वादमञ्जरी  
( प्रथमखण्ड )

प्रकाशक-मुष्वापुरीस्वामीपदमश्रुतप्रभावकमण्डल

## विज्ञापन ।

विदित हो कि स्वर्गवासी तत्त्वज्ञाता शतावधानी कविवर श्रीरायचन्द्रजीने तत्त्वज्ञानपरिपूर्ण अतिशय उपयोगी और अलभ्य ऐसे श्रीउमास्वाति, श्रीकुन्दकुन्दाचार्य, श्रीहरिसिद्धसूरी आदि आचार्योंके रचे हुए महान् शास्त्रोंका सर्वसाधारणमें प्रचार करनेके लिये श्रीपरमश्रुतप्रभावकमंडलकी स्थापना की थी. जिसके द्वारा आज दो वर्षसे रायचन्द्रजैनशास्त्रमाला नामक द्विमासिक पुस्तक प्रकट होकर तत्त्वज्ञानाभिलाषी भव्यजीवोंको आनंदित कर रहा है ।

इस शास्त्रमाला द्वारा प्रत्येक वर्षमें मूल और हिन्दी भाषानुवाद सहित १००० पुष्ट ग्राहकोंके पास भेजे जाते हैं । जिनमें अनुमान ५०० पुष्ट श्वेताम्बर संप्रदायके और ५०० पुष्ट ही दिगम्बर संप्रदायके शास्त्रालोक होते है । यह योजना विश्व पाठकोंको दोनों संप्रदायोंके अभिप्राय विदित होनेके लिये ही की गई है । अग्रिम वार्षिक निष्प्रावल डाकव्यय सहित ६।।।) है । जो महाशय पांच ग्राहक बनाकर भेजते हैं उनको पांचके मूल्यमें ६ पुस्तक दिये जाते है । इस लिये आत्मकल्याणके इच्छक भव्यजीवोंसे प्रार्थना है कि इस पवित्र शास्त्रमालाके ग्राहक बनकर अपनी चल लक्ष्मीको अचल करें और तत्त्वज्ञानपूर्ण जैनसिद्धान्तोंका पठन-पाठनद्वारा प्रचारकर हमारी इस परमार्थयोजनाके परिश्रमको सफल करें । प्रत्येक सरस्वतीभिण्डार, सभा और पाठशालामें इसका संग्रह अवश्यमेव करना चाहिये ।

### रायचन्द्रजैनशास्त्रमालाद्वारा प्रकाशित पुस्तकें.

सं.	नाम	रु. आ.	सं.	नाम	रु. आ.
१	पुरुषार्थसिद्धिपथ.	१—४	१	श्रीमद्राजचंद्र.	७—०
२	तत्त्वार्थधियमभाष्य.	२—०	२	मोक्षमाला.	०—१२
३	पंचास्तिकाय.	१—८	३	भावनाबोध.	०—४
४	सप्तमंगितरंगिणी.	१—०	४	रायचंद्रकाव्य.	०—३

### अन्य गुजराती भाषाकी पुस्तकें.

सं.	नाम	रु. आ.
१	श्रीमद्राजचंद्र.	७—०
२	मोक्षमाला.	०—१२
३	भावनाबोध.	०—४
४	रायचंद्रकाव्य.	०—३

पूर्वोक्त सब पुस्तकोंके मिलनेका पता—श्रीपरमश्रुतप्रभावकमंडल जोहरिचजार बंबई.

## स्मारकलेखके लिये योजना ।

श्रीपरमश्रुतप्रभावकमण्डलके प्रबन्धकर्त्ताओंने प्रत्येक शास्त्रके साथ स्मारकलेख लगानेकी भी योजना की है इस लिये जो महाशय अपने अथवा किसी स्वजनके स्मरणार्थ कोईसे भी शास्त्रके साथ स्मारकलेख लगाना चाहेंगे तो लगादिया जावेगा परन्तु इसके बदलेम उनको परमश्रुतप्रभावकमण्डलमें उचित द्रव्यसे सहायता देनी पड़ेगी । आशा है कि भव्यजीव इस योजनामें द्रव्य प्रदानकर स्वार्थ और परमार्थरूप दोनों फलोंके भागी होंगे ।

उक्त योजनानुसार निम्नलिखित महाशयोंने निम्नलिखित शास्त्रोंमें स्मरणलेख लगाकर उदारता और गुणग्राहिताका परिचय दिया है ।

पुरुषार्थसिद्ध्युपायमें २००)

पञ्चात्मिकायसमयसारमें ३५०)

द्रव्यानुयोगतर्कणामें ३५०)

समाप्यतत्त्वार्थाधिगमभाष्यमें २५०)

बृहद्द्रव्यसंग्रहमें २००)

पिताके स्मरणार्थ ८००)

माताके स्मरणार्थ २००)

" ३००)

श्रीयुत देवाशंकर जगजीवन जी, श्रीअमृतचन्द्रसूरी विरचित

श्रीयुत माणकचंदवी हीराचंदजी जौहरी जे पी, श्रीरुन्दुन्द्याचार्यविरचित

श्रीयुत हर्षवासी जेठाभाई दामजी, श्रीभोजसागरविरचित

श्रीयुत नरसीभाई तेजसी, श्रीउमास्वामिविरचित

श्रीयुत रायचंदजी रतनशी, श्रीनेमिचन्द्रविरचित

निम्नलिखित महाशयोंने निम्नलिखित ग्रन्थोंमें स्मरणलेख देना स्वीकार किया है

श्रीयुत रतनजी वीरजी, श्रीमल्लिपेण्डूरिविरचित स्वाह्लादमजरीमें

श्रीयुत " " श्रीहरिभद्रसूरिविरचित योगदृष्टिसमुच्चयमें

श्रीयुत त्रिभुवनदास भाणजी, श्रीरत्नकोसरसूरिविरचित गुणस्यानक्रमारोहणमें

सूचना—हमारे यहाँसे जो यह रायचन्द्रजे-शास्त्रमाला निकलती है, वह किसीके स्वार्थसे नहीं निकलती है, किन्तु श्रीपरमश्रुतप्रभावकमण्डलने इसको परमार्थबुद्धिसे प्रकट की है । जो द्रव्य आता है वह परमश्रुत ( ज्ञान ) स्वार्थमें जमा किया जाता है । वर्तमानमें इस स्वार्थमें शास्त्रोद्धारार्थ लगभग ( १२००० ) के जमा हैं ।

## आवश्यक सूचना-

रायचन्द्रजैनशास्त्रमालाके अंकोंको देखकर बहुतसे मुनिमहाराजों, विद्वानों और ग्रेजुएटोंने समय समयपर प्रशंसापत्र भेजे हैं । और सज्जनोंको ग्राहक बननेकी प्रेरणायें की हैं । जिनको हम यहां स्थानाभावसे प्रकट नहीं करते हैं ।

मुनिमहाराजों और सज्जन विद्वज्जनोंसे प्रार्थना है कि जिन ग्रंथोंका भाषानुवाद करोके छपानेसे जैनसमाजको विशेषलाभ होनेकी संभावना हो, उन ग्रंथोंके नाम और पतेसे हमको सूचित करें तथा आजतक इस शास्त्रमालाद्वारा जो ग्रन्थ प्रकट हुए हैं उनमें जो त्रुटियाँ हों उनसे भी सूचित करें जिससे कि उन त्रुटियोंको दूर करनेके लिये आगामी कालमें यथाशक्य प्रयत्न किया जावे । और अग्रिम वर्षमें जिन २ शास्त्रोंका प्रकट करना अत्यावश्यक है उनके विषयमें भी विचारपूर्वक संमति प्रदान करें ।

श्रीयुत शेट रतनजी वीरजी भावनगरवालोंकी ऐसी सूचना आई कि, यदि स्याद्वादमंजरी शास्त्राकार खुले पत्रोंमें छपाई जावगी तो मुनिमहाराजोंको विशेष अनुकूल पड़ेगी । तदनुसार ही हमने अवकी वार इसको शास्त्राकार खुले पत्रोंमें पुष्ट व सचिकण कागजमें छपाकर पुष्ट तथा खदेशीवल्के वेष्टन ( वेष्टन ) सहित ग्राहकोंकी सेवामें भेजी है । और यह स्याद्वादमंजरी न्यायविषयका अत्युत्तम तथा कठिन ग्रंथ है; अतः इसको विचारपूर्वक धीरे २ छपाने आदि कितन ही विशेष कारणोंसे इस ११ वें अंकके भेजनेमें अत्यंत विलम्ब होगया है; सो ग्राहकमहाशय ग्रंथकी उत्तमतापर ध्यान देकर विलम्बजनित अपराधको क्षमाकरें और आगामी १२ वे अंकमें स्याद्वादमंजरीके शेषभागको ( जो कि प्रायः इस अंकसे दूना बड़ा होगा ) एक ही वारमें भेजकर रायचन्द्रजैनशास्त्रमालाके द्वितीयवर्षको पूर्ण करनेका विचार है; इसकारण ग्राहकगण आगामी कालमें जो विलम्ब हो; उसको भी निष्प्रयोजन न समझकर धैर्यको धारण करें; यह प्रार्थना है ।

रायचन्द्रजैनशास्त्रमालासम्बन्धी सर्वप्रकारके पत्रव्यवहार करनेका पत्ता—

शा. रेवाशंकर जगजीवन जौहरी.

आनरेरी व्यवस्थापक—श्रीपरमश्रुतप्रभावकमंडल. जौहरी बाजार—बम्बई.

ॐ यथार्थवादिने श्रीवर्द्धमानाय नमः ।

## रायचन्द्रजैनशास्त्रमालायां-

श्रीमल्लिषेणसूरिप्रणीता

स्याद्वादमञ्जरी

श्रीजवाहरलालशास्त्रिविनिर्मितहिन्दीभाषानुवादसहिता  
( अनुवादकस्य मङ्गलाचरणम् । )

यस्य श्रीमुखभूरुहात्समुदिता स्याद्वादगन्धान्विता  
सज्ज्ञानाप्रफलप्रदा मुनिपिका आस्वाद्य वाङ्मञ्जरीम् ।

ऊर्चुर्यन्मधुर जनास्तदसिल श्रुत्वात्र मिन्यादृशां

काकानां विरस जहु प्रलयन त सन्मति नोम्यहम् ॥ १ ॥

श्रीहेमचन्द्रयतिभिर्निजबुद्धिबीजादुत्पादिता स्तुतिलतातपवारिणी या ॥

सर्वार्थं युक्तिसलिलैर्मुनिमल्लिषेण स्याद्वादमञ्जरियुतां किल तां चकार ॥ २ ॥

गीर्वाणगीर्नयनहीनजनान्विलोक्य तल्लभतो विरहितानतिसिन्नचित्त ॥

तेभ्योऽहमार्थजनवाक्पवनेन तस्या गन्धं तनोमि निजबुद्ध्यनुरूपमत्र ॥ ३ ॥

( ग्रन्थकर्तुर्मङ्गलाचरणम् )

यस्य ज्ञानमनन्तवस्तुविषयं यः पूज्यते दैवतै-  
र्नित्यं यस्य वचो न दुर्नयकृतैः कोलाहलैर्लुप्यते ।

रागद्वेषमुखडिब्बां च परिपत्तिं क्षणाद्येन सा  
स श्रीवीरचिन्मुर्विधूतकलुषां बुद्धिं विधत्तां मम ॥ १ ॥

निस्सीमप्रतिभैकजीवितधरो निःशेषश्रुमिस्पृशां  
पुण्यौघेन सरस्वतीसुरगुरु स्वाङ्गैकरूपे दधत् ।

यः स्याद्वादमसाधयन्निजवर्णदृष्टान्ततः सोऽस्तु मे  
सद्बुद्ध्यम्बुनिधिप्रबोधविधये श्रीहेमचन्द्रः प्रभुः ॥ २ ॥

ये हेमचन्द्रं मुनिमेतदुक्तग्रन्थार्थसेवामिषतः अयन्ते ।

सम्प्राप्य ते गौरवमुज्ज्वलानां पदं कलानामुचितं भजन्ति ॥ ३ ॥  
मातर्भारति सन्निधौहि हृदि मे येनेयमासस्तुते-

निर्मातुं विवृतिं प्रसिद्ध्यति जवादारम्भसम्भावना ।

यद्वा विस्मृतमोष्ठयोः स्फुरति यत्सारस्वतः शाश्वतो

मन्त्रः श्रीउदयप्रभेतिरचनारम्यो ममाहर्निशम् ॥ ४ ॥

भावार्थ—अनन्तवस्तुविषय अर्थात् अपरिमित पदार्थोक्तो विषय करनेवाला जिनका ज्ञान है, जो देवोंकरके नित्य पूजे जाते हैं, जिनका वचन खोटे नयवालों अर्थात् अन्यमतावलम्बियों द्वारा किये हुए कोलाहलोंसे लुप्त (नष्ट) नहीं होता तथा जिन्होंने उस राग और द्वेष

( १ ) बुद्धि नयनयोन्मेषगालिनीं प्रतिभा विदुः ।

हे आदिमें नितने ऐसी चैरियोंकी मटुश्रीको क्षणमात्रमें परात की अर्थात् जीती दे श्रीवर्द्धमानस्वामी मेरी बुद्धिको निर्मल करे ॥ १ ॥

समग मण्डलोद्भवर्त्ती जीवोंके पुण्यके समूहकी प्रेरणासे अपार प्रतिभा ( नये नये चमत्कारोंको उत्पन्न करनेवाली बुद्धि ) रूप प्राणोंके धारक सरस्वती और बृहस्पतिपीको अपने शरीरसे अभिव्यक्तमें धारण करते हुए जिन्होंने निज शरीररूप दृष्टान्तसे व्याख्यादमतको सिद्ध किया अर्थात् जैसे मेरा शरीर परस्पर भिन्न ऐसे सरस्वती और बृहस्पतिको एक रूपतासे धारण करता है, उसी प्रकार समस्त पदार्थ परस्पर भिन्न अनेक धर्मोंके धारक है, ऐसे अपने शरीरसे सूचित किया, वे श्रीहेमचन्द्रस्वामी मेरे सम्पूर्णानरूपी समुद्रकी बुद्धिके अर्थ होवें ॥ २ ॥

जो मनुष्य श्रीहेमचन्द्र मुनीन्द्रको इनके ( श्रीहेमचन्द्रजीके ) द्वारा कहे हुए शार्ङ्गोंके अर्थकी सेवाके वहानेसे सेवन करते हैं, वे जगत्त्रय निर्मल फलार्जोंके गौरवको ( वरुणनको ) प्राप्त हो करके योग्य पदको प्राप्त होते हैं । भावार्थ—जो श्रीहेमचन्द्रजी सूरी श्वरकी सेवा करते हैं, वे महाबुद्धिमान् होकर युगतिको प्राप्त होते हैं ॥ ३ ॥

हे सरस्वती माताजी ! आप मेरे हृदयमें विराजमान हूजिये, जिससे सर्वनकी स्तुतिपर विद्युति ( व्याख्या ) रचनेके अर्थ जो प्रारम्भ करनेकी सभायना है, वह शीघ्र ही सिद्ध होवै अर्थात् शीघ्र ही स्वास्त्रादमजरीको रचनेका प्रारम्भ कर दूँ । अथवा नहीं नहीं मैं मूल गया क्योंकि, मेरे दोहोंके मध्यमें रात्रिदिन “ श्रीउदयप्रभ ” इन अक्षरोंकी रचनासे मनोहर गुरुरा नामरूपी अनादि अभिग्न सारस्वतमग्न तो फुर ही रहा है । भावार्थ—गुरुरे सरणके प्रभावसे आप स्वयं मेरे हृदयमें विराजमान हो जायेंगे । अतः आपसे प्रार्थना करनेकी कोई आवश्यकता नहीं है ॥ ४ ॥

### ( अचतरणिका )

इह हि विप्रमदु पमारजनितिरस्कारभास्करानुकारिणा यमुधातलावतीर्णसुधासारिणीदेइयदेशनावितानपरमाहतीकृतश्रीकुमारपालक्षमापालप्रवृत्तिताभयदानाभिधानजीयातुसजीवितनानाजीप्रदत्ताशीर्वादमाहात्म्यकल्पाऽवधिस्थीयिविशदयशःशरीरेण निरवद्यचातुर्विधनिर्माणैकब्रह्मणा श्रीहेमचन्द्रसूरिणा जगत्प्रसिद्धश्रीसिद्धसेनदिव्या-



करविरचितद्वात्रिंशिकानुसारि श्रीवर्द्धमानजिनस्तुतिरूपमयोगव्यवच्छेदाऽन्ययोगव्यवच्छेदाऽभिधानं द्वात्रिंशिकाद्वितयं विद्वज्जनमनस्तत्त्वाऽवबोधनिबन्धनं विदधे । तत्र च प्रथमद्वात्रिंशिकायाः सुखोन्नेयत्वाद्ब्याख्यान-मुपेक्ष्य द्वितीयस्यास्तस्या निःशेषदुर्वादिपरिपदधिक्षेपदक्षायाः कतिपयपदार्थविवरणकरणेन स्वस्मृतिबीजप्रबोध-विधिविधीयते । तस्याश्चेदमादिकाव्यम् ॥—

### अचतरणिका ।

इस लोकमें भयंकर पचमकालरूपी रात्रिको दूर करनेके लिये रूर्य समान तथा स्वर्गसे पृथ्वीतलमें उतर कर आई हुई जो अमृतकी नहर उस जैसा जो उपदेशोका समूह उसके द्वारा परम जैनी किया हुआ जो श्रीकुमारपाल महाराज उसकरके प्रवर्त्तया हुआ जो अभयदान नामक जीवनौपाधि उससे जीवनको प्राप्त हुए जो बहुतेसे जीव उन करके दिये हुए जो आशीर्वाद उनके प्रभावसे कल्पकालपर्यन्त रहने वाला है निर्मल यशरूपी शरीर जिनका ऐसे, और दोपरहित जो व्याकरण, आगम, साहित्य और तर्क ( न्याय ) नामक चार विद्या है, उनको रचनेके लिये ब्रह्माके समान ऐसे, श्रीहेमचन्द्रजी सूरीने जगत्-प्रसिद्ध श्रीसिद्धसेनजी दिवाकरकी वनाई हुई ' द्वात्रिंशद्वात्रिंशिका ' का अनुसरण करके श्रीवर्द्धमान जिनेन्द्रकी स्तुतिरूप और ज्ञानी जनोके मनमें तत्त्वज्ञान उत्पन्न करनेको कारणभूत ऐसे अयोगव्यवच्छेद तथा अन्ययोगव्यवच्छेद नामके धारक द्वात्रिंशिकायुगलको किया । भावार्थ—' श्री जिनेन्द्र यथार्थवादी ही है ' इस प्रकार जहापर विशेषणके साथ एव ( ही ) पद लगाया जावे वह तो अयोगव्यवच्छेद है, और ' श्रीजिनेन्द्र ही यथार्थवादी है ' इस प्रकारसे जहा विशेष्यके साथ ' एव ' लगाया जावे वह अन्ययोगव्यवच्छेद है । उनमें पहली जो अयोगव्यवच्छेदद्वात्रिंशिका है वह सुखसे समझमें आनेवाली है; इसलिये उसके व्याख्यानको उपेक्षित करके अर्थात् न करके, समस्त एकान्तवादियोंकी सभाका खडन करनेमें समर्थ जो वह दूसरी अन्ययोगव्यवच्छेदद्वात्रिंशिका है, उसके कितने ही पदार्थोंका विस्तारसे वर्णन नकरके मैं ( मल्लिगण ) भेरा जो स्मृति ( धारणा ) रूप बीज है उसके उदयका विधान करता हूँ । और उस अन्ययोगव्यवच्छेदद्वात्रिंशिकास्तोत्रका प्रथम काल्य यह है—

१ विदोपसन्नतैवकारोऽयोगव्यवच्छेदयोधकः यथा—शत पाणपुर पृषेति । अयोगव्यवच्छेदस्य लक्षणं चोद्देश्यतावच्छेदकसमानाधिकरणाभावाप्र-  
तियोगितवम् । २ विदोपसन्नतैवकारोऽन्ययोगव्यवच्छेदयोधकः यथा—पार्थ गत धनुर्धरं । अन्ययोगव्यवच्छेदो नाम विशेष्यभिन्नतादात्म्यादिव्यवच्छेदः ।

अनन्तविज्ञानमतीतदोषमवाध्यसिद्धान्तममर्त्यपूज्यम् ।

श्रीवर्द्धमानं जिनमाप्तमुख्य स्वयम्भुव स्तोतुमहं यतिष्ये ॥ १॥

काव्यार्थ — अनन्तज्ञानके धारक, दोषोंसे रहित, बाधारहित सिद्धान्तवाले, देवोंकरके पूज्य, यथार्थवक्ता-  
ओंमें प्रधान और रम्यमेव ज्ञानको प्राप्त हुए ऐसे श्रीवर्द्धमानजिनेन्द्रकी स्तुति करनेके लिये मैं

प्रयत्न करूंगा ॥ १ ॥

व्याख्या । श्रीवर्द्धमान जिनमह स्तोतु यतिष्य इति क्रियासवन्ध । किंविशिष्टमनन्तप्रतिपाति वि-विशिष्ट सर्व-  
द्रव्यपर्यायविषयत्वेनोत्कृष्ट ज्ञान केवलख्य विज्ञान यस्य सोऽनन्तविज्ञानस्तम् । तथा अतीता  
नि सत्ताकीभूतत्वेनाऽतिक्रान्ता दोषा रागादयो यस्मात्स तथा तम् । तथा अबाध्य परैर्वाधितुमशक्य सिद्धान्त  
स्याद्वादश्रुतलक्षणो यस्य स तथा तम् । अमर्त्या देवास्तेषामपि पूज्यमाराध्यम् ॥

व्याख्यार्थ.— ' भू ( हेमचन्द्र सूरी ) श्रीवर्धमानजिनेन्द्रको स्तुतिगोचर करनेके लिये प्रयत्न करूंगा ' इस प्रकार क्रियाका  
सम्बन्ध अर्थात् अन्य है । कैसे विशेषणोंके धारक श्रीवर्द्धमानजिनको स्तुतिगोचर करनेके लिये यत्न करूंगा ? अनन्त अन्तरहित अर्थात्  
पतन(नाश) स्वभावसे रहित और विशिष्ट अर्थात् जीव अजीव आदि समस्त द्रव्य और उनके स्वभाव विभाव रूप भूत, भविष्यत् तथा  
वर्तमान कालसम्बन्धी जो अनन्त पर्याय है उनको निपयकरनेसे ( जाननेसे ) उत्कृष्ट मेसा ज्ञान अर्थात् केवलनामक चान हे  
निर्णय उनको तथा अतीत अर्थात् जिनकी फिर कभी उत्पत्ति न हो ऐसे रूपसे दूर होगये हे राग, द्वेष आदि अठारह दोष जिनसे  
उनको और अनाप्य अर्थात् अन्य एकान्तवादियोंसे नहीं बाधा जा सकता हे स्याद्वादशास्त्ररूप सिद्धांत जिनका उनको तथा अमर्त्य  
नो देव उनके भी पूज्य अर्थात् आराधने योग्य है उनको । भावार्थ—मे ( हेमचन्द्रसूरी ) केवलज्ञानके धारक, दोषोंसे रहित,  
बाधारहितशास्त्रवाले और देवासे पूज्य मेमे श्रीमहावीरस्वामीको स्तुतिमें लानेके लिये उद्यम करूंगा ॥

अत्र च श्रीवर्द्धमानस्वामिनो विशेषणद्वारेण चत्वारो मूलातिशया प्रतिपादिता । तत्राऽनन्तविज्ञानमित्यनेन

भगवतः केवलज्ञानलक्षणविशिष्टज्ञानाऽनन्त्यप्रतिपादनाज्ञानाऽतिशयः । अतीतदोषमित्यनेनाऽष्टादशदोष-  
संक्षयाऽभिधानादपायापगमाऽतिशयः । अबाध्यसिद्धान्तमित्यनेन कुतीर्थिकोपन्यस्तकुहेतुसमूहाऽशक्यबाधस्या-  
द्धारूपसिद्धान्तप्रणयनभणनाद्वचनाऽतिशयः । अमर्त्यपूज्यमित्यनेनाऽकृत्रिमभक्तिभरनिर्भरसुराऽसुरनिकायना-  
यकनिर्मितमहाप्रातिहार्यसपर्यापरिज्ञापनात्पूजाऽतिशयः ॥

इस श्लोकके पूर्वार्धमें आचार्यने विशेषणों द्वारा श्रीवर्द्धमानजिनेन्द्रके चार मूल अतिशयोंका कथन किया है । उनमें 'अनन्त विज्ञान' यह जो विशेषण है इससे भगवान्के केवलज्ञानरूप लक्षणके धारक ज्ञानकी अनन्तता कही गई है, इस कारण पहिला ज्ञानातिशय कहा गया । और 'अतीतदोष' इस विशेषणसे अठारह दोषोंका नाश कहे जानेसे भगवान्के दूसरा अपायापगम नामक अतिशय कहा गया ॥ १ ॥ तथा 'अबाध्यसिद्धान्त' इस विशेषण द्वारा अन्य कुमतावलम्बियोंकरके दिये हुए जो बुरे हेतु उनके समूहसे बाधाको प्राप्त नहीं हो सकनेवाले स्याद्वादस्वरूप आगमको भगवानने रचा है इस प्रकारके अर्थको कहनेसे तीसरा वचनातिशय सूचित किया ॥ ३ ॥ एवं 'अमर्त्यपूज्य' इस विशेषणसे सच्ची भक्तिके भारसे निर्भर अर्थात् अन्तरंगसे उत्पन्न हुई जो भक्ति है उसके बोझसे दबे हुए ( नीचे हुए ) ऐसे जो देव तथा असुरोंके समूह उनके जो स्तामी ( इन्द्र ) उन करके की हुई जो महाप्रातिहार्य पूजा उसको जननेसे नोभे पूजातिशयको कहा ॥ ४ ॥

अलाह परः । अनन्तविज्ञानमित्येतावदेवास्तु नाऽतीतदोषमिति गतार्थत्वात् । दोषाऽत्ययं विनाऽनन्तविज्ञान-  
त्वस्यानुपपत्तेः । अलोच्यते—कुनयमताऽनुसारिकल्पिताप्तव्यवच्छेदार्थमिदम् । तथा चाहुराजीविकनयाऽनु-  
सारिणः—“ज्ञानिनो धर्मतीर्थस्य कर्त्तारः परमं पदम् । गत्वाऽगच्छन्ति भूयोऽपि भवं तीर्थनिकारतः । ११” इति ।  
तन्नूनं न ते अतीतदोषाः । कथमन्यथा तेषां तीर्थनिकारदर्शनेऽपि भवावतारः ॥

१ अन्तरायदानलाभवीर्थभोगोपभोगाः । हासो रत्यस्ती भीतिर्दुःखमा शोक पुत्र च ॥ ३ ॥ कामो मिथ्यारामज्ञान निद्रा चापिरतिमाया ।  
रागो द्वेषश्च नो दोषास्त्रोपायमष्टादशाप्यमी ॥ २ ॥ ह्यष्टादश दोषाः । २ आजीविको गौतमः ।

अब यहाँपर वादी शक़ा करता है कि, श्रीचर्द्धमानश्यामीके 'अनन्तविज्ञान' इतना ही विशेषण रहना चाहिये और 'अतीतदोष' यह विशेषण न रहना चाहिये। त्योंकि, अठारह दोषोंको नाश हुण विना अनन्तविज्ञानत्वकी प्राप्ति ही नहीं होती, इसकारण 'अनन्तविज्ञान' इसके कहनेसे ही दोषरहितरूप अर्थका ग्रहण हो जाता है। इसका आचार्य 'समाधान' करते हैं कि, हमने जो 'अतीतदोष' यह विशेषण दिया है सो व्यर्थ नहीं है, किन्तु सोटे तयवाले मतके धारक जीविनि पित्त आप्त (यथार्थवक्ता) को मान रखला है, उसको जुटा करनेके लिये है। त्योंकि आजीविक (बोद्धविशेष) मतके धारक जीव इसी प्रकार करते हैं कि "धर्मतीर्थके करनेवाले ज्ञानी जीव ससारमें याकर धर्मतीर्थका प्रचार करके मोक्षमें चले जाते हैं और जब ससारम धर्मतीर्थका अनादर होता है, तब फिर मोक्षमेंसे ससारमें आ जाते हैं। १।" इस प्रकार आजीविक मतवालोंके माने हुण आप्त निश्चयसे दोषरहित नहीं है। क्योंकि यदि वे दोषरहित होवें, तो तीर्थया अनादर देख करके भी मोक्षमेंसे ससारमें कैसे आवें अर्थात् वे मोक्षमें जाकर फिर ससारमें आते हैं, इसलिये दोषरहित हैं ॥

आह । यद्येवमतीतदोषमित्येवाऽस्तु । अनन्तविज्ञानमित्यतिरिच्यते दोषाऽत्येऽऽशयभावित्यादनन्तविज्ञान-  
त्वस्य । न । कैश्चिदोपाऽभावेऽपि तदनभ्युपगमात् । तथा च तद्वचनम्—“सर्वं पश्यतु वा मा या तत्त्वमिष्ट तु  
पश्यतु ॥ कीदृस्तद्भ्यापविज्ञान तस्यै न कोपयुज्यते । १।” तथा—“तस्मादनुष्ठानैर्गतज्ञानमस्य विचार्यताम् । प्रमाण  
दूरदर्शी चेदेते दुष्प्रानुपास्महे । १।” तन्मतव्यपोहार्थमनन्तविज्ञानमित्यदुष्टमेव । विज्ञानानन्त्य विना एकस्याऽप्यर्थस्य  
यथावत्परिज्ञानाऽभावात् । तथाचार्य—“जे एग जाणइ से सब जाणइ । जे सब जाणइ से एग जाणइ ।”  
तथा “एको भाव सर्वथा येन दृष्ट सर्वे भावा सर्वथा येन दृष्टा एको भाव  
सर्वथा तेन दृष्ट । १॥

फिर वादी शक़ा करता है कि,—यदि आपने आनीवकमतवालोंके आपसोंको दूर करनेके लिये अतीतदोष यह विशेषण दिया है तो अतीतदोष यह विशेषण रहो परन्तु अब 'अनन्तविज्ञान' यह जो विशेषण है सो अधिक होता है अर्थात्

१ क-दुल्लेके 'सर्वं पश्यतु मा वा मा दृष्टमर्थं तु पश्यतु।' इति पाठ । २ अथद्विभक्तस्य णित्त्व । ३ अनुष्ठान नाम कालांतरभावीदोषायाताजा  
पर्य्येक करण । ४ य एव तावति स सर्व जावति । य सब तावति स एक तावति । इतिच्छाया ।

व्यर्थ है। क्योंकि जब भगवान् दोपरहित हो गये, तो उनके 'अनंतविज्ञान' अवश्य (जुलूस) ही होगा, फिर जुदा विशेषण क्यों देते हो। समाधान—कितनोंहीने दोनोंका अभाव होने पर भी अनन्त विज्ञान नहीं माना है, इसलिये तुम्हारी शंका ठीक नहीं। सो ही वे लोग कहते हैं कि "हमारा ईश्वर सब पदार्थोंको देखे अथवा न देखे; केवल वाछित तत्त्वोंको ही जाने। क्योंकि यदि आपके जिनेश्वर कीड़ोंकी संख्या जानते है तो उनका यह कीड़ोंकी संख्या जाननेरूप ज्ञान हमारे किस प्रयोजनमें आता है? १। १।" तथा वे ही फिर कहते हैं कि "इसलिये हमारे ईश्वरके अनुष्ठानमें प्राप्त हुआ ज्ञान ही विचारना चाहिये। और यदि जिसका ज्ञान उपयोगमें न आवे, ऐसे दूरदर्शिकों ही आप प्रमाण मानते हो, तो लो हम गीध पक्षियोंकी सेवा करते हैं। क्योंकि वे भी दूरके पदार्थोंको देखने वाले हैं। तात्पर्य यह कि—अनुपयोगी पदार्थोंको जानने वाले आपके जिनेन्द्रो हमको कोई भी प्रयोजन नहीं है ॥ २ ॥" इस पूर्वोक्त प्रकारसे जो कोई ईश्वरको असर्वज्ञ मानते है, उनके मतको दूर करनेके लिये जो हमने 'अनन्तविज्ञान' यह विशेषण दिया, सो दोपरहित ही है अर्थात् व्यर्थ नहीं है। क्योंकि अनन्तविज्ञानके विना एक भी पदार्थ यथार्थ रीतिसे नहीं जाना जाता है। और इस कथनमें प्रमाणभूत नक्षत्रियोंका वचन भी है कि "जो एकको जानता है, वह सबको जानता है, जो सबको जानता है वह एकको जानता है" तथा "जिसने एक पदार्थको परिपूर्ण रीतिसे देखा, उसने सब पदार्थ पूर्ण रूपसे देखे। और जिसने सब पदार्थ सर्वथा देखे, उसने एक पदार्थ सर्वथा देखा अर्थात् जाना ॥ १ ॥"

ननु तर्हि अबाध्यसिद्धान्तमित्यपार्थक्यं यथोक्तगुणयुक्तस्याऽव्यभिचारिवचनत्वेन तदुक्तसिद्धान्तस्य बाधा-  
ऽद्योगात् । न । अभिप्रायाऽपरिज्ञानात् । निर्दोषपुरुषप्रणीत एव अबाध्यः सिद्धान्तो नापरेऽपौरुषेयाद्या अस-  
म्भवोऽदिदोषाघातत्वात् इति ज्ञापनार्थं, आत्ममात्रतारकमूकाऽन्तकृत्केवलयादिरूपमुण्डंकेवलिनो यथोक्तसिद्धान्त-  
प्रणयनाऽऽसमर्थस्य व्यवच्छेदार्थं वा विशेषणमेतत् ॥

शंका—यदि ऐसा है तो 'अबाध्यसिद्धान्तवाले' यह जो भगवान्के विशेषण लगाया गया है सो निरर्थक है। क्योंकि, पूर्वोक्त जो अनंतविज्ञानता तथा दोपरहितता रूप दो गुण है, उन करके रहित जो कोई हैं उनके वचन व्यभिचारी नहीं

१ निरर्थक । २ तात्वादिजनमा ननु वर्णवर्गों वर्णारम्भको चेद इति स्फुट च । पुंलश्र तात्वादि तत् कथं स्यापौरुषेयोऽयमिति प्रतीतिः ।

३ बाल्यादिनापरहित ।

होते अर्थात् किसी भी अर्थमें असत्य नहीं होते हैं। इस कारण उन करके कहा हुआ जो सिद्धांत है, उसका राटन ही नहीं हो सकता है समाधान—तुमने हमारा अभिप्राय नहीं जाना, इसलिये यह जो तुम शका करते हो सो ठीक नहीं है। क्योंकि हमने जो यह विशेषण दिया है, सो निर्दोष पुरुष करके कहा हुआ सिद्धांत ही वाधारहित सिद्धांत है और असंभव आदि दोषरहित होनेसे अर्थ जो अपौरुषेय आदि सिद्धान्त है, वे वाधारहित नहीं हैं। इस बातको विदित करनेसे लिये लगाया है। भाग्यार्थ—चित्तने ही ऐसा मानते हैं कि, वेद आदि अपौरुषेय है अर्थात् किसी पुरुषके बनाये हुए नहीं हैं। परन्तु उनका यह मानना ठीक नहीं है। क्योंकि वेद अक्षररूप है। और वे अक्षर तालु आदि स्पर्शसे उत्पन्न होते हैं। तथा वे तालु आदि स्पर्श मनुष्यके होते हैं। इसलिये पुरुषके रचे बिना वेद आदि अक्षररूप नहीं हो सकते हैं, यही असंभव नामा द्रूषण है। इसको आदि ले और भी अनेक दोष शास्त्रोंको अपौरुषेय माननेमें होते हैं। इस कारण 'निर्दोष पुरुषसे कहा हुआ शास्त्र ही वाधारहित है, पुरुष करके नहीं बनाये हुए शास्त्र वाधारहित नहीं है'। इस विषयको सूचित करनेके लिये 'अबाध्यसिद्धांत' विशेषण है। अथवा पुरुष प्रकारके मूढ़ अन्तर्दृष्टकेवली आदि रूप मुंड अर्थात् बाह्यके अतिशयोक्तिसे रहित केवली होते हैं, जो अनन्तविज्ञानके धारक भी हैं और दोषरहित भी हैं। परन्तु वे केवल अपनी आत्माका ही उद्धार करते हैं, दूसरेको उपदेश देनेमें मूढ़ (गूरे) रहते हैं। इसलिये वे भी पूर्वाक्त सिद्धांतको रचनेमें असमर्थ हैं। इस कारण उनको श्रीनिन्दसे भिन करनेके लिये 'अबाध्यसिद्धांत' यह विशेषण दिया गया है ॥

अन्यस्त्वाह । अमर्त्यपूज्यमिति न वाच्यम् । यावतां यथोद्दिष्टगुणगरिष्ठस्य त्रिभुवनविभोरमर्त्यपूज्यत्व न कथंचन व्यभिचरतीति । सत्यम् । लौकिकानां हि अमर्त्या एव पूज्यतया प्रसिद्धास्तेषामपि भगवानेव पूज्य इति विशेषणोनाऽनेन ज्ञापयन्नाचार्य परमेश्वरस्य देवाधिदेवत्वमावेदयति ॥ एव पूर्वार्द्धे चत्वारोऽतिशया उक्ता ।

अथ दूसरा वादी शका करता है कि—'अमर्त्यपूज्य' यह विशेषण भगवानके नहीं देना चाहिये। क्योंकि, संपूर्णरूपसे पहिले यह ही अनन्तविज्ञान आदि गुणोंसे गरिष्ठ (बहुत बड़े) जो तीन लोकके स्वामी श्रीजिनेन्द्र हैं, उनके देवोंसे पूज्यता किसी प्रकारसे भी व्यभिचारको प्राप्त नहीं होती है अर्थात् वे नियमसे देवोंके पूजे जाते हैं। समाधान—एक प्रकारसे तुम्हारा कहना सत्य

साक्षादमं.

三

है । परंतु जो लौकिक जन हैं वे देवोंको ही मुख्यतारो पूज्य मानते हैं । उन देवोंके भी भगवान ही पूज्य है, ऐसे आशयको इस विशेषणरो जनाते हुए आचारि भगवानेके देवाभिदेवपना सूचित करते हैं । इस प्रकार पूर्वार्धमें चार अतिशयोक्ता कथन किया गया है ।

अनन्तविज्ञानत्वं च सामान्यकेवलिनमध्यवश्यंभावीत्यस्तद्व्यवच्छेदाय श्रीवर्द्धमानमिति विशेषोऽप्यपदमपि विशेषणरूपतया व्याख्यायते । श्रिया चतुस्त्रिंशदतिशयसमृद्धनुभवात्मकभावार्हेत्य रूपया वर्द्धमानं वर्द्धिष्णुम् । नन्वतिशयानां परिमिततयैव सिद्धान्ते प्रसिद्धत्वात्कथं वर्द्धमानतोपपत्तिः । इति चेन्न । यथा—निशीथचूर्णौ भगवतो श्रीमदर्हतामष्टोत्तरसहस्राक्षलक्षणसङ्ख्याया उपलक्षणवेनाऽन्तरङ्गलक्षणानां सत्त्वादीनामानन्त्यमुक्तमेवम-  
तिशयानामधिकृतपरिगणनायोगेऽप्यपरिमितत्वमविरुद्धम् । ततो नाऽतिशयश्रिया वर्द्धमानत्वं दोषाश्रय इति ।

अन अनन्तविज्ञानत्व जो है वह तो सामान्यकवालयक भागवत होता है । इसका भी विशेषणरूपतरो व्याख्यान करते हैं अर्थात् 'श्रीवर्धमान' भीसे जुड़े करनेके लिये 'श्रीवर्धमान' यह जो विशेष्यपद है, उसका भी विशेषणरूपतरो व्याख्यान करते हैं अर्थात् 'श्रीवर्धमान' । इस विशेष्यको विशेषण मानकर कहते हैं । चौतीरा २४ अतिशयोंकी वृद्धिके अनुभवलक्षण भावार्थतपनेरूप जो लक्ष्मी है, उसकरके वर्द्धमान अर्थात् बढ़ते हुए हैं उनको । शंका-शास्त्रमें अतिशय परिमितरूपरो ही प्रसिद्ध है अर्थात् चौतीरा संख्यके धारक ही है । इसलिये ' अतिशयोंसे बढ़ते हुए ' यह कहना किराप्रकार बन सकता है । समाधान-यह तुम्हारी शंका ठीक नहीं है । क्योंकि, जैसे 'निशीथचूणी' नामक ग्रंथमें श्रीअर्हन्त भगवान्के एकहजार आठ राख्या परिमाण जो बाह्य लक्षण है, उनकी राख्याको उपलक्षणरूप मानकर सत्त्व आदि अन्तरग लक्षणोंको अनन्त कहे हैं, इसीप्रकार यद्यपि उपलक्षणरो शास्त्रमें चौतीरा अतिशय ही प्रसिद्ध है, तथापि उनको यदि सत्त्व्यारहित माने जावै तो शास्त्रो कोई भी विरोध नहीं है । इसकारण ' अतिशय लक्ष्मीरो बढ़ते हुए ' ऐसा विशेषण जो हमने कहा है, सो दोषका आधार नहीं है अर्थात् श्रास्त्रमें कोई भी दोष नहीं है ॥

अतीतदोषता चोपशान्तमोहगुणस्थानवर्तिनामपि सम्भवतीत्यतः क्षीणमोहाख्याप्रतिपातिगुणस्थानप्राप्तिप्रति-  
विशेषणं नो हमनं कदा ह, सो दांगका आधार गदा ह जगात् २०११ अन्ध

पन्थर्थं जिनभित्तिविशेषणम् । रागादिजेतृत्वाजिनः । समूलकापङ्कपितरागादिदोष इति । अवाध्यसिद्धान्तता

च श्रुतेकवत्यादिष्वपि हृदयतेऽतस्तदपोहायासमुल्यमिति विशेषणम् । आसिंहं रागद्वेषमोहानामैकान्तिक आत्यन्तिकश्च क्षय । सा येपामस्ति ते खल्वाप्ता । अर्शआदित्वान्मत्वर्थयोऽच् प्रत्ययः । तेषु मध्ये मुख-  
मिव सर्वाङ्गाना प्रधानत्वेन मुख्यम् । शाखादेर्य इति तुल्ये य । अमर्त्यपूज्यता च तथाविधगुरुरूपदेशपरिचर्या-  
पर्याप्तविद्याचरणसपन्नाना सामान्यमुनीनामपि न दुर्धदा । अतस्तन्निराकरणाय स्वयम्भुवमिति विशेषणम् । स्वय-  
मात्मनैव परोपदेशनिरपेक्षतयाऽऽगततत्त्वो भवतीति स्वयम्भू स्वय सद्बुद्धः । तमेवविध चरमजिनेन्द्र स्तोत्रु  
स्तुतिविषयीकर्तुमह यतिष्ये यत्न करिष्यामि ।

ओर दोपरदितपना तो उपशान्तमोहनामक ग्यारहवें गुणस्थानमें रहनेवाले जो मुनि है, उनके भी हो सकता है । इसलिये पतन  
रहित क्षीणमोहनामक बारहवें गुणस्थानको श्रीजिनेन्द्र प्राप्त हो चुके, यह जननेके लिये 'जिन' यह विशेषण दिया है । क्योंकि,  
राग आदि दोषोंको जो जीतनेवाले है अर्थात् जिन्होंने जड़मूलसे राग आदि दोषोंको उखाड़ डाले है वे ही 'जिन' कहलाते हैं ।  
तथा बाभराहित सिद्धातका धाररूपना तो श्रुतकेवली आदिम भी देखा जाता है । इसकारण उन श्रुतकेवली आदिको जुदे करनेके  
लिये 'आप्तमुख्य' यह विशेषण कहा गया है । राग, द्वेष ओर मोह इनका जो परात्तिक (सर्वथा) तथा आत्यत्तिक अर्थात् फिर  
उत्पन्न न हो, ऐसे रूपसे नाश है, उसको आसि कहते हैं, वह आसि जिनकेहोवे वे आप्त हैं । उन आप्तोंमें जैसे शरीरके सब अंगोंमें  
मुरा प्रधान है, उसीप्रकार जो मुराय ( प्रधान ) होंवें, उनको 'आप्तमुख्य' कहते हैं । [ मुराय यहापर मुखशब्दके आगे 'शाखादेर्य'  
इस सूत्रसे तुल्य (समान) अर्थमें य हुआ है । ] ओर देवोंसे पूज्यपना, उत्समकारके अर्थात् भगवान् जैसे जो गुरु है, उनके उपदेश  
ओर सेवासे प्राप्त हुआ जो नान ओर चारित्र है, उस करके परिपूर्ण ऐसे सामान्य ( साधारण ) मुनियोंके भी दुर्लभ नहीं है ।  
भावार्य-नान ओर चारित्रसे युक्त साधारणमुनि भी देवोंसे पूजे जाते हैं । इस कारण उन सामान्य मुनियोंको दूर करनेके लिये  
'स्वयम्भू' यह विशेषण लगाया गया है । स्वय अर्थात् परके उपदेशकी अपेक्षा ( जरूरत ) न रखकर अपने आप ही जो तत्त्वोंको  
जाननेवाले हों वे स्वयम्भू अर्थात् अपने आप जानने प्राप्त हुए कहलाते हैं । इस प्रकार पूर्वोक्त विशेषणोंसहित जो अतिमनीष्य  
महानीरखामी हैं, उनको 'स्तोत्रु' स्तुतिके गोचर करनेके लिये 'अह' मे (हेमचन्द्र) 'यतिष्ये' उद्यम करूंगा ॥



अत्र चाचार्यो भविष्यत्कालप्रयोगेण योगिनामप्यशक्यानुष्ठानं भगवदुणस्तवनं मन्यमानः श्रद्धामेव स्तुतिकरणेऽसाधारणं कारणं ज्ञापयन् यत्नकरणमेव मदधीनं न पुनर्यथावस्थितभगवदुणस्तवनसिद्धिरिति सूचितवान् । अहमिति च गतार्थत्वेऽपि परोपदेशान्यानुवृत्त्यादिनिरपेक्षतया निजश्रद्धयैव स्तुतिप्रारम्भ इति ज्ञापनार्थम् ।

‘यतिष्ये’ अर्थात् यत् करूंगा । यहांपर जो आचार्यने भविष्यत्कालका प्रयोग किया है, इससे भगवान्‌के गुणोंकी स्तुति योगियोंसे अर्थात् दिव्यज्ञानके धारक मुनियोंसे भी नहीं हो सकती है । इसप्रकार मानते हुए और स्तुतिके करनेमें भक्ति ही एक असाधारण कारण है, ऐसा दूसरोंको जनाते हुए आचार्यने ‘भगवान्‌के गुणोंकी स्तुति करनेमें प्रयत्नका करना ही मेरे आधीन है और भगवान्‌में जैसे गुण विद्यमान है, वैसे गुणोंके स्तवनकी सिद्धि मेरे आधीन नहीं है । ऐसा आशय सूचित किया है । और ‘यतिष्ये’ यहांपर जो उत्तम पुरुषका एक वचन दिया गया है, इससे यद्यपि ‘अहं’ यह कर्ताको बोधन करनेवाला शब्द स्वयं ही आसक्तता था, तथापि परके उपदेशकी और अन्य (दूसरे) की अनुवृत्ति आदिकी अपेक्षा न करके मैं मेरी भक्तिके वशसे ही स्तुतिका प्रारंभ करता हूं, यह समझानेके लिये ‘अहं’ यह पद दिया गया है ॥

अथवा—श्रीवर्द्धमानादिविशेषणचतुष्टयमनन्तविज्ञानादिपदचतुष्टयेन सह हेतुहेतुमद्भावेन व्याख्यायते । यत् एव श्रीवर्द्धमानमतएवाऽनन्तविज्ञानम् । श्रिया कृत्स्नकर्मक्षयाविर्भूताऽनन्तचतुष्कसंपदूपया वर्द्धमानम् । यद्यपि श्रीवर्द्धमानस्य परमेश्वरस्यानन्तचतुष्कसंपत्तेरुत्पत्त्यनन्तरं सर्वकालं तुल्यत्वाच्चापचर्यौ न स्तस्तथापि निरपचयत्वेन शाश्वतिकावस्थानयोगाद्बर्द्धमानत्वमुपचर्यते । यद्यपि च श्रीवर्द्धमानविशेषणेनानन्तचतुष्कान्तर्भावित्वेनानन्तविज्ञानत्वमपि सिद्धम् । तथाप्यनन्तविज्ञानस्यैव परोपकारसाधकतमत्वाद्भगवत्प्रवृत्तेश्च परोपकारैकनिबन्धनत्वादन्तविज्ञानत्वं शेषानन्तत्रयात्पृथग् निर्धार्याचार्येणोक्तम् ।

अथवा ‘श्रीवर्द्धमानं’ इत्यादि जो श्लोकके उत्तरार्धमें चार विशेषण हैं, उनका ‘अनन्तविज्ञानं’ इत्यादि पूर्वार्धके चार पदोंके साथ हेतुहेतुमद्भावेसे अर्थात् ‘श्रीवर्द्धमान’ यह तो हेतु (कारण) है और ‘अनन्तविज्ञान’ यह हेतुमत् (कार्य) है । इस रूपसे व्याख्यान करते हैं । भगवान् श्रीवर्द्धमान है अर्थात् संपूर्ण कर्मोंके नाशसे प्रकट हुई जो अनन्तचतुष्टयसपदारूप लक्ष्मी है,

उससे बढ़ते हुए है। इसी कारण ने अनन्तविज्ञानके धारक है। यद्यपि श्रीमहावीरजिनेन्द्रके ज्ञानसे अनन्तचतुष्टय संपन्न उत्पन्न हुई है, तभीसे यह अनन्तचतुष्टयसंपन्ना सदा प्रसूती रहती है, इसलिये उसमें घटना और बढ़ना नहीं है। तथापि यह संपन्ना पटती नहीं है अर्थात् सत्ता समान रहती है। इस कारण उसमें वर्द्धमानताका अर्थान् बढ़नेपेका उपचार (लक्षणा) किया जाता है। और यद्यपि 'श्रीवर्द्धमान' इस विशेषणके देनेसे अनन्तविज्ञानपन्ना भी भगवान्में सिद्ध हो गया। क्योंकि, यह अनन्तविज्ञान अनन्त चतुष्टयमें अन्तर्गत (गिना जाता) है। तो भी अनन्तविज्ञान ही अन्य जीवोंका उपकार करनेमें समर्थ (असाधारण) कारण है और भगवान्की जो प्रवृत्ति अर्थान् उपदेश आदिरा देना है, उसमें परोपकार ही एक कारण है। इसलिये चाक्रीके तीन जो अनन्तदर्शन आदि हैं, उनसे अनन्तविज्ञानको जुदा निश्चय करके आचार्योंने यहापर कहा है ॥

ननु यथा जगन्नाथस्यानन्तविज्ञान परार्थे तथाऽनन्तदर्शनस्यापि केवलदर्शनपरपर्यायस्य पारार्थ्यमव्याहृतमेव । केवलज्ञानकेवलदर्शनाभ्यामेव हि स्वामी ऋमप्रवृत्तिभ्यामुपलब्ध सामान्यविशेषात्मक पदार्थसार्थं परेभ्य प्ररूपयति । तत्किमर्थं तन्नोपात्तम् । इति चेदुच्यते । विज्ञानशब्देन तस्यापि समग्रदोषः, ज्ञानमार्गाया उभयत्राऽपि समानत्वात् । य एव हि अभ्यन्तरीकृतसमतार्थमा विपमताधर्मविशिष्टा ज्ञानेन गम्यन्तेऽर्थोस्त एव ह्यभ्यन्तरीकृतविपमताधर्मा समताधर्मविशिष्टा दर्शनेन गम्यन्ते । जीवस्वाभाव्यात् । सामान्यप्रधानमुपसर्जनीकृतविशेषमर्थग्रहण दर्शनमुच्यते । तथा प्रधानविशेषमुपसर्जनीकृतसामान्य च ज्ञानमिति ।

शुद्धा—जैसे भगवान्के अनन्तविज्ञान परके उपकारके लिये है, उसी प्रकार केवलदर्शन है दूसरा नाम जितका, ऐसा जो अनन्त दर्शन है, वह भी विना किसी बाधाके परोपकारके निमित्त ही है। क्योंकि भगवान् क्रमानुसार प्रवृत्त हुए जो केवलदर्शन और नेवल मान है, उनसे जाना हुआ जो पदार्थोंका समूह है, उसीका अन्य जीवोंको उपदेश देते हैं। इसलिये यदि केवलज्ञानको गिन ग्रहण किया है, तो अनन्तदर्शनको भी भिन्न क्यों नहीं ग्रहण किया? अब इसका समाधान कहते हैं कि, 'अनन्तविज्ञान' यहापर जो विज्ञान शब्द है, उससे जानका तो ग्रहण है ही है। परन्तु उस दर्शनका भी ग्रहण किया गया है। इसलिये जो तुम दोष देते हो तो ठीक नहीं है।

क्योंकि, ज्ञानकी मात्रा जो है वह केवलज्ञान और केवलदर्शन इन दोनोंमें समान है । कारण कि—सामान्य धर्मोंको गौण करके विशेष धर्मोंसहित जो पदार्थ ज्ञानसे जाने जाते हैं, विशेष धर्मोंकी गौणतापूर्वक सामान्य धर्मोंसहित हुए वे ही पदार्थ दर्शनसे जाने जाते हैं क्योंकि, ये जीवके सभाव हैं । भावार्थ—विशेषको किया है गौण जिसमें और सामान्य है प्रधान जिसमें, ऐसा जो पदार्थका ग्रहण है, सो दर्शन कहलाता है । तथा जिसमें सामान्य गौण और विशेष मुख्य है, ऐसा जो पदार्थका ग्रहण करना है, उसको ज्ञान कहते हैं ॥

तथा यत एव जिनमत एवातीतदोपम् । रागादिजेतृत्वाद्धि जिनः । नचाजिनस्यातीतदोपता । तथा यत एवासमुख्यमत एवावाध्यसिद्धान्तम् । आप्तो हि प्रत्ययित उच्यते । तत आप्तेषु मुख्यं श्रेष्ठम् । आप्तमुख्यत्वं च प्रभोरविसंवादिवचनतया विश्वविश्वासभूमित्वात् । अत एवावाध्यसिद्धान्तम् । न हि यथावज्ज्ञानावलोकितवस्तुवादी सिद्धान्तः कुनैवैर्वाधितुं शक्यते । यत एव स्वयम्भुवमत एवामर्त्यपूज्यम् । पूज्यते हि देवदेवो जगन्नयविलक्षणलक्षणेन स्वयंसम्बुद्धत्वगुणेन सौधर्मेन्द्रादिभिरमर्त्यैरिति ।

तथा वे भगवान् जिन हैं, इसीकारण दोषरहित हैं । जो रागादिको जीतनेवाले हैं, उनको जिन कहते हैं । जो जिन नहीं हैं, वे दोषरहित भी नहीं हैं । और वे श्रीमहावीरस्वामी आप्तोंमें मुख्य हैं, इसीकारण चाभारहिन सिद्धान्तवाले हैं । क्योंकि जो पत्नीतिवाला होता है, वह आप्त कहलाता है । आप्तोंमें जो मुख्य अर्थात् श्रेष्ठ हो, वह आप्तमुख्य कहा जाता है और विगंवाद्भरहित वचनके भारक होनेसे भगवान् समस्त जीवोंके विभामके स्थान हैं इसी कारण आप्तमुख्य हैं । तथा आप्तमुख्य हैं, इसी कारण भगवान् चाभारहित सिद्धान्तके धारक हैं । क्योंकि; ज्ञानद्वारा जिस प्रकारसे सित पदार्थोंको देखे हैं, उसी प्रकारसे कहेनेवाला जो सिद्धान्त है, वह अन्य कुमतावलम्बियोंके वाधित नहीं हो सकता है । एवं भगवान् स्वयम्भू हैं, इसीलिये देवोंके पूज्य हैं । क्योंकि भगवान् तीन जगत्त्रये भिन्न लक्षणका धारक जो स्वयंसंबुद्धत्व ( स्वयं ज्ञानको प्राप्त होनेरूप ) गुण है, उससे ही सौधर्मेन्द्र आदि देवोंद्वारा पूजे जाते हैं ॥

अत्र च श्रीवर्द्धमानमिति विशेषणतया यद्व्याख्यातं तदयोगव्यवच्छेदाभिधानप्रथमद्वित्रिशिकाप्रथमकाव्यतु-

तीयपादवर्त्तमानम् । 'श्रीवर्द्धमानाभिधमात्मरूपम्' इति विशेष्यमनुवर्त्तमान बुद्धौ सप्रभार्यं विज्ञेयम् । तत्र हि आत्मरूपमितिविशेष्यपदम् । प्रकट आत्मा आत्मरूपस्त परमात्मानमिति यावत् । आवृत्त्या वा विशेषणमपि विशेष्यतया व्याख्येयमिति प्रथमवृत्तार्थः ॥ १ ॥

इस श्लोकमें जो 'श्रीवर्द्धमान' इस पदका विशेषणरूपसे व्याख्यान किया गया है, वह अयोग्यवच्छेद नामकी धारक जो प्रथम द्वाविंशतिका ( पहली बत्तीसी ) है, उसके प्रथमकाव्यके तीसरे चरणमें विद्यमान 'श्रीवर्द्धमानाभिधमात्मरूपम्' इस विशेष्यको अपनी बुद्धिमें चला आता हुआ समझकर जानना चाहिये । वहापर 'आत्मरूप' यह विशेष्यपद है । प्रकट अर्थात् उत्तम आत्मा जो हो, वह आत्मरूप अर्थात् परमात्मा है, उसको । अथवा पुन आवृत्ति करके अर्थात् 'श्रीवर्द्धमान' इस पदको पहले विशेषणमें लेकरके, फिर विशेष्यरूपसे ग्रहण करके व्याख्यान करना चाहिये । इसप्रकार प्रथम काव्यका अर्थ है ॥ १ ॥

अस्या च स्तुतावन्ययोगव्यवच्छेदोऽधिकृतस्तस्य च तीर्थान्तरीयपरिकल्पिततत्त्वाभासनिरासेन तेषामाप्तव्यवच्छेद स्वरूपम् । तच्च भगवतो यथाऽवस्थितवस्तुतत्त्ववादित्वाख्यापनेनैव प्रामाण्यमश्नुते । अतः स्तुतिकार-  
स्त्रिजगद्गुरोर्निःशेषगुणस्तुतिश्रद्धालुरपि सद्भूतवस्तुवादित्वाख्य गुणविशेषमेव वर्णयितुमात्मनोऽभिप्रायमा-  
यिकुर्वन्नाह ।

इस स्तुतिमें अन्ययोगव्यवच्छेद अर्थात् दूसरोंके सबधको भिन्न करना लिया गया है और उसका 'अन्यमतियों करके करण किये हुए जो तत्त्वाभास है, उनका खंडन करके, उन अन्यमतियोंको आप्तसे भिन्न करना' यह स्वरूप है । और वह भगवान्‌के वस्तुका स्वरूप जैसा स्थित है, वैसा कहनेवाले गुणका धारकाना प्रसिद्ध करनेसे ही प्रमाणताको प्राप्त होता है । इसकारण स्तुतिके रचो आचार्य यदि तीन जगत्‌के गुरु श्रीभगवान्‌के समस्त गुणोंकी स्तुति करनेमें भक्ति रखते हैं, तो भी यथास्थितपदार्थोंको कहनेरूप जो एक गुण है, उसीका वर्णन करनेके लिये अपने अभिप्रायको प्रकट करते हुए अग्रिम काव्यका कथन करते हैं ॥

अयं जनो नाथ तव स्तवाय गुणान्तरेभ्यः स्पृहयालुरेव ।

विगाहतां किन्तु यथार्थवादमेकं परीक्षाविधिदुर्विदग्धः ॥ २ ॥

काव्यभानार्थः— हे नाथ ! परीक्षा करनेमें दुर्विदग्ध अर्थात् अपनेको पंडितके समान माननेवाला यह मैं (प्रत्यक्षीभूत हेमचंद्र नामक आचार्य) आपके अन्य गुणोंकी स्तुति करनेके अर्थ इच्छावान् ही हूँ । परन्तु एक यथार्थवादनामक गुणको ही स्तुतिसे व्यास करता हूँ ॥ २ ॥

व्याख्या । हे नाथ अयं महत्क्षणो जनस्तव गुणान्तरेभ्यो यथार्थवादव्यतिरिक्तैर्भ्योऽनन्यसाधारणशरीर-लक्षणादिभ्यः स्पृहयालुरेव श्रद्धालुरेव । किमर्थं स्तवाय स्तुतिकरणाय । इयं तादर्थ्यं चतुर्थी पूर्वत्र तु स्पृहेर्व्याप्य वेति लक्षणा । तव गुणान्तराण्यपि स्तोत्रं स्पृहावानयं जन इति भावः । ननु यदि गुणान्तरस्तुतावपि स्पृहयालुता तर्हिमर्थं तत्रोपेक्षेत्याशङ्क्योत्तरार्द्धमाह । किंत्वित्यभ्युपगमपूर्वकविशेषद्योतने निपातः । एकमेकमेव यथार्थवादं यथावस्थितवस्तुतत्त्वप्रख्यापनाख्यं त्वदीयं गुणमयं जनो विगाहतां स्तुतिक्रियया समन्ताद् व्याप्तोतु तस्मिन्नेकस्मिन्नपि हि गुणे वर्णिते तन्मान्तरीयदैवतेभ्यो वैशिष्ट्यख्यापनद्वारेण वस्तुतः सर्वगुणस्तवनसिद्धेः ॥

व्याख्यार्थः— ‘नाथ’ भो स्वामिन् ? ‘अयं’ यह ‘जनः’ हेमचन्द्र नामक मनुष्य ‘तव’ आपके ‘गुणान्तरेभ्यः’ यथार्थवादसे भिन्न और अन्य देवोंमें नहीं रहनेवाले शरीरलक्षण आदि जो गुण हैं, उनको ‘स्तवाय’ स्तुतिगोचर करनेके अर्थ अर्थात् स्तुतिमें लानेके लिये ‘स्पृहयालु एव’ अभिलाषा (इच्छा) का भावक ही है [‘स्तवाय’ यहां तादर्थ्यमें चतुर्थी विभक्ति है और ‘गुणान्तरेभ्यः’ यहांपर “स्पृहेर्व्याप्यं वा” इस सूत्रमें स्पृह पातुके कर्ममें विकल्पगे चतुर्थी विभक्ति है] भावार्थ—यह मैं आपके अन्य गुणोंकी स्तुति करनेके अर्थ भी इच्छा रखता ही हूँ । ‘जो अन्यगुणोंकी स्तुति करनेमें भी इच्छा है तो उन गुणोंकी स्तुति करनेमें अनादर क्यों है ?’ इसप्रकार आशंका करके आचार्य उत्तरार्द्ध को कहते हैं । ‘किन्तु’ (नलिक) [किन्तु यह स्वीकार किये

१ स्पृहसूत्रे— तद्विकृतान्यपि स्तोव्यति स उत नेत्याशंकोत्तरार्द्धमाह । इति पाठः ।

‘एकम्’ एक ही ‘यथार्थवादम्’ ‘वस्तुके यथास्थित स्वरूपको ग्रहणवाला’  
 ‘एकम्’ अर्थमें निपात है ] ‘एकम्’ एक ही ‘यथार्थवादम्’ ‘वस्तुके यथास्थित स्वरूपको ग्रहणवाला’  
 इस नामना धारक जो आपका गुण है उसीको यह मनुष्य ‘विगाहतां’ स्तुतिरूप नियासे सर्वत व्याप्त करो । क्योंकि, उस  
 यथार्थवात्त्वनामक एक ही गुणना वर्णन नियाे जोनेसे विशिष्टताका कथन हो जायगा । जिसके कि द्वारा वास्तवमें  
 सगुण गुणोंके मोचकी सिद्धि हो जावेगी ॥

अथ प्रस्तुतगुणस्तुति सम्यक्परीक्षाक्षमाणा दिव्यदशाभेवौचित्यमश्नुति नाऽऽर्गदशौ भवादृशमित्याशङ्क्य  
 विशेषणद्वारेण निराकरोति । यतोऽयं जन परीक्षाविधिदुर्विदग्ध अधिकृतगुणविशेषपरीक्षणविधौ दुर्विदग्ध  
 पण्डितमन्य इति यावत् । अयमाशयो यद्यपि जगद्गुरोर्यथार्थादित्यगुणपरीक्षण मादृशा मतेरगोचरस्तथा-  
 पि भक्तिश्रद्धातिशयात् तस्यामहमात्मानं निदग्धमिदं मन्य इति । विशुद्धश्रद्धाभक्तिव्यक्तिमात्रस्वरूपत्वात्स्तुते ।  
 इति धृतार्थ ॥ २ ॥

अन ‘यथार्थवात्त्व नामक जो गुण है, उसकी स्तुति करना उत्तमरीतिसे परीक्षा करनेमें समर्थ जो निव्यजानके धारक मुनीश्वर है,  
 उनके ही योग्य है और तुम जैसे छात्रमैके, उस गुणकी स्तुति करनेकी योग्यता नहीं है ।’ इसप्रकार जो किसीकी आज्ञाका है,  
 उमको विशेषणद्वारा दूर करते हुए आचार्य कहते हैं । क्योंकि, यह मैं ( हेमचन्द्र ) ‘ परीक्षाविधिदुर्विदग्ध ।’ इस यथार्थवात्त्व-  
 नामक गुणकी परीक्षा करनेमें दुर्विदग्ध हूँ अर्थात् अपनेको पंडित मानता हूँ । भावार्थ-यह है कि, यद्यपि तीनजगत्के गुरु  
 श्रीजिनेद्रके यथार्थवात्त्व गुणकी परीक्षा करना मेरे जैसाकी बुद्धिका विषय नहीं है, तथापि भक्ति और श्रद्धाके प्रभावसे उस  
 परीक्षा करनेमें मैं मुझको चतुरकी समान मानता हूँ । क्योंकि, निर्मल श्रद्धा और भक्तिही जो प्रकटता है, वही स्तुतिका स्वरूप है ।  
 इसप्रकार दूसरे वाक्यका अर्थ है ॥ २ ॥

अथ ये कुतूह्या कुशास्त्रवासनावासितस्वान्ततया त्रिभुवनस्वामिन स्वामित्वेन न प्रतिपन्नास्तानपि तत्त्ववि-  
 चारणा प्रति शिक्षयन्नाह ।

अब जो कुमतावलम्बी कुशलोंकी गंधसे वासको प्राप्त हुए चित्तसे तीन लोकके स्वामी श्रीजिनेन्द्रको स्वामी नहीं मानते है, उनको भी तत्त्वोंका विचार करनेके लिये शिक्षा देते हुए आचार्य इस अग्रिम काव्यका कथन करते हैं ॥—

**गुणेष्वसूयां दधतः परेऽमी मा शिश्रियन्नाम भवन्तमीशम् ।  
तथापि सम्मील्य विलोचनानि विचारयन्तां नयवर्त्म सत्यम् ॥ ३ ॥**

काव्यभाषार्थः—हे नाथ ! यद्यपि गुणोंमें ईर्ष्याको धारण करनेवाले ये कुमतावलम्बी आपको स्वामी न मानें, तथापि नेत्रोंको मींच करके सच्चे न्यायमार्गका विचार करें ॥ ३ ॥

अमी इति । ‘अदसस्तु विप्रकृष्टे’ इति वचनात्तत्वात्तत्त्वविमर्शबाह्यतया दूरीकरणार्हत्वाद्धिप्रकृष्टाः परे कुतीर्थिका भवन्तं त्वामनन्यसामान्यसकलगुणनिलयमपि मा ईशं शिश्रियन् मा स्वामित्वेन प्रतिपद्यन्ताम् । यतो गुणेष्वसूयां दधतो गुणेषु बद्धमत्सराः । गुणेषु दोषाविष्करणं ह्यसूया । यो हि यत्र मत्सरीभवति स तदाश्रयं नानुरुध्यते । यथा माधुर्यमत्सरी करभः पुण्ड्रेष्णुकाण्डम् । गुणाश्रयश्च भवान् । एवं परतीर्थिकानां भगवदाज्ञाप्रतिपत्तिं प्रतिपिथ्य स्तुतिकारो माध्यस्थ्यमिवास्थाय तान् प्रति हितशिक्षामुत्तरार्द्धेनोपदिशति । तथापि त्वदाज्ञाप्रतिपत्तेरभावेऽपि लोचनानि नेत्राणि सम्मील्य मिलितपुटीकृत्य सत्यं युक्तियुक्तं नयवर्त्म न्यायमार्गं विचारयन्तां विमर्शविषयीकुर्वन्तु ।

व्याख्यार्थः—‘अमी’ ( ‘अहम् शब्दका दूरवर्ती पदार्थको प्रकट करनेके लिये प्रयोग होता है ’ इस वचनसे ) तत्त्व और अतत्त्वके विचारसे रहित होनेके कारण दूर रखने योग्य ‘परे’ कुमतावलम्बी ‘भवन्तं’ अन्य देवोंमें नहीं रहनेवाले ऐसे संपूर्ण गुणोंके स्थान आपको ‘नाम’ भी ‘ईशं’ स्वामी ‘मा’ मत ‘शिश्रियन्’ स्वीकार करो । क्योंकि, वे ‘गुणेषु’ गुणोंमें ‘असूयां’ ईर्ष्याको ‘दधतः’ धारण करनेवाले हैं, अर्थात् गुणोंमें ईर्ष्या रखते हैं । भावार्थ—गुणोंमें दोषोंको प्रकट करना ही

१ इदमः प्रत्यक्षकृते समीपतरवर्ति चैतदो रूपम् । अदसस्तु निप्रकृष्टे तदिति परोक्षे विजागीयात् । १ ।

आरणा ( इपा ) है । जो जिस गुणमें इर्पासे धारण करता है, वह उस गुणके धारकको भी नहीं स्वीकार करता है। जैसे ऊट मधुर ( मीठे ) रसमें ईपाको रगता है, इस धारण वह मधुर रसके धारक पोंडे साठोंके समूहको भी नहीं ग्रहण करता है । इसी प्रकार गुणमें ईपाके धारक वे उगादी गुणोंको धारण करनेवाले आपको भी नहीं मानते हैं । इसप्रकार ' परमतालम्बी भगवान्की आना नहीं मानते हैं ' यह कहकर, स्तुतिर्ज्ञा आचार्य एकरार उनमें मध्यस्थता ( उदासीनपने ) को ही मानों धारण करके, फिर भी उनको कायके उपराद्धसे हितम उपदेश देते हैं । ' तथापि ' आपकी आज्ञाको स्वीकार न करने पर भी ' विलोचनानि ' नेत्रोंको ' सम्मील्य ' बंद ( मीन ) करके ' मत्स्य ' युक्तियाँ सहित ' नयवर्त्म ' न्यायके मार्गको ' विचारयन्ताम् ' विचारो ।

अत्र च विचारयन्तामित्यात्मनेपदेन फलप्रकर्तृविपर्येयैव ज्ञापयत्याचार्यो यदवितयनयपथविचारणया तेषामेव फलं यच्च केवलमुपदेष्टार । किं तत्फलमिति चेत्प्रेक्षावत्तेति द्रुम । सम्मीत्य विलोचनानीति च यदत प्रायस्तत्त्रनिवारणमेकाग्रताहेतुनयननिमीलनपूर्वकं लोके प्रसिद्धमित्यभिप्राय । अथवा अयमुपदेशस्तेभ्योऽरोचमान एवाचार्येण वितीर्यते । ततोऽस्यदमानोऽप्यय कदुकौपथपानन्यायेनायतिसुखत्वाद्भवद्भिर्नेत्रे निमील्य पेयं पेयेत्याकृतम् ।

' विचारयन्ताम् ' यहापर कर्णोंके विषे फलको धारण करनेवाले आत्मनेपदका प्रयोग करनेसे आचार्य ' सचे न्यायमार्गका विचार करनेसे उनको ही फल होगा, हमको नहीं । क्योंकि हम तो केवल उपदेश देनेवाले हैं ' ऐसा अभिप्राय विदित करते हैं । सचे न्यायमार्गका विचार करनेसे उनसे क्या फल होगा ? यह पूछो तो हम उत्तर देते हैं कि, ' वे प्रेक्षावान् ( विचार करके काम करनेवाले ) कहलाये जावेंगे ' यही उनको फल होगा । ' सम्मील्य विलोचनानि ' ऐसा रहते हुए आचार्य यह अभिप्राय सूचित करते हैं कि, निचली एकाम्रताका कारणभूत जो नेत्राको बंद करना है, उस पूर्वक तत्त्वोंका विचार किया जाता है ' ऐसा प्राय लोकमें प्रसिद्ध है । इसलिये वे अन्यमती भी नेत्र बंद करके, सावधान होकर सचे न्यायमार्गका विचार कर । अथवा आचार्य यह उपदेश, उनको नहीं रुचता हुआ ही देते हैं । इसप्रकार नहीं रुचता हुआ भी यह उपदेश आगामी कालमें सुस्वरूप होनेके कारण कदुकौपथपानन्यायसे उनको नेत्र बंद करके पी जाना ही चाहिये यह आचार्य दे । भावार्थ—जैसे केव रोगीको रोग दूर करनेके लिये कड़वी औषध देते हैं ।



स्याद्वादमं.

॥ १० ॥

और रोगी उस कड़वी औषधको अपने आराम होनेके लिये नेत्र बंद करके पी जाता है। वैसे ही यद्यपि वर्तमानमें यह उपदेश उनको अच्छा नहीं लगेगा। तथापि भविष्यमें सुख देनेवाला है, इसलिये इस उपदेशपर उनको नेत्रबंद करके विचार करना ही चाहिये।

ननु च यदि पारमेश्वरे वचसि तेषामविवेकातिरेकादरोचकित्वा तत्किमर्थं तान्प्रत्युपदेशकलेश इति। नैवं। परोपकारसारप्रवृत्तीनां महात्मनां प्रतिपाद्यगतां रुचिमरुचिं वानपेक्ष्य हितोपदेशप्रवृत्तिदर्शनात्। तेषां हि पारमार्थस्यैव स्वार्थत्वेनाभिमतत्वात्। न च हितोपदेशादपरः पारमार्थिकः परार्थः। तथा चार्पम्।—“रूसव वा परो मा वा विसं वा परियत्तव ॥ भासियन्वा हिया भासा सपखगुणकारिया। १।” उवाच च वाचकमुख्यः—

“न भवति धर्मः श्रोतुः सर्वस्यैकान्ततो हितश्रवणात् ॥ ब्रुवतोऽनुग्रहबुद्ध्या वक्तुस्त्वेकान्ततो भवति। १। इति वृत्तार्थः।

शंका—यदि अज्ञानकी अधिकतासे उनको अर्हन्त परमेश्वरके वचनमें अरुचि है, तो आप उनके प्रति उपदेश देनेका परिश्रम किसलिये करते हैं? समाधान—ऐसा कहना ठीक नहीं है। क्योंकि, अन्यथा उपकार करना ही है सारसूत वर्तान जिनके, ऐसे जो महात्मा हैं, वे शिष्यकी रुचि अथवा अरुचिनी अपेक्षा न करके ही हितरूप उपदेशके देनेमें प्रवृत्ति करते हैं, ऐसा देखा जाता है। क्योंकि, वे परार्थ (परोपकार) ही को सार्थरूप मानते हैं। और परमार्थसे (वाक्यनों) हितोपदेशके विषय दूसरा कोई परोपकार नहीं है। इस विषयमें ऋषिगोका वाक्य भी है कि, “जिसको उपदेश दिया जाने वह रोग करे अथवा न करे, वा चाहे वह उस उपदेशको विपरूप समझे। परन्तु ऐसे ही वचन बोलने चाहियें जो कि निजपक्षको गुण करें अर्थात् जिसमें अपना हित हो, वैसा ही उपदेश देना चाहिये, १।” और वाचकमुख्य (श्रीउमासावित्री) भी कहते हैं कि—“हितरूप उपदेशके श्रवण करनेसे संपूर्ण श्रोताओंको धर्म होवै ही, ऐसा गूढान्त अर्थात् निश्चय नहीं है, परन्तु अनुग्रह बुद्धिसे जो हितोपदेशका कहनेवाला है उसको तो नियमसे धर्म होता ही है। १।” इस प्रकार तृतीय काव्यका अर्थ है ॥ ३ ॥

अथ यथावन्नयवर्त्मविचारमेव प्रपद्ययितुं पराभिप्रेततत्त्वानां प्रामाण्यं निराकुर्वन्नादितस्तावताव्यपद्वैकनौल्ल-  
क्यमताभिमततत्त्वानि दूषयितुकामस्तदन्तःपातिनी प्रथमतरं सामान्यविशेषौ दूषयन्नाह ॥

१ दिव्यविपरीता। २ वानपेक्ष्य दूषयिषाठ। ३ रगतु वा परो मा वा, यिय या पर्वन्तु। भाषितस्या हिता भाषा, स्वपक्षगुणकारिता। ४ इतिच्छाया. ५ उमासावित्रिति।

उच यथा नयमाणे विचार ही विस्तार करनेके लिये परमेश्वरके माने हुए तत्त्वोंकी प्रमाणताको दूर करते हुए और प्रथम ही ६ वाक्योंद्वारा वैयर्थ्यके तत्त्वोंको दृष्टित करनेकी इच्छा रखते हुए आचार्य सबसे प्रथम उन विशेषितत्वोंके मध्यम गिरनेवाले जो सामान्य और विशेष नामक दो पदार्थ हैं उनको दृष्टित करनेके लिये इस अग्रिम वाक्यका कथन करते हैं ॥—

**स्वतोऽनुवृत्तिव्यतिवृत्तिभाजो भावा न भावान्तरनेयरूपा ।**

**परात्मतत्त्वादतथात्मतत्त्वाद्भयं वदन्तोऽकुशलाः स्वलन्ति ॥ ४ ॥**

काव्यभाष्यार्थ—पदार्थ अपने आप ही अनुवृत्ति तथा व्यतिवृत्तिको धारण करते हैं । उनका स्वरूप अन्य किसी पदार्थसे प्रतीत होने योग्य नहीं है । इसकारण जो अकुशलवादी असत्यस्वरूप और पदार्थसे भिन्न ऐसे सामान्य तथा विशेषसे अनुवृत्ति ( सामान्य ) और व्यतिवृत्ति ( विशेष ) प्रत्ययका कथन करते हैं वे पतनको प्राप्त होते हैं ॥ ४ ॥

व्याख्या । अभयन् भवन्ति भविष्यन्ति चेति भावाः पदार्था आत्मपुद्गलादयस्ते स्वत इति । सर्वं हि वाक्य साधारणसामनन्तीति स्वत एवात्मीयस्वरूपदेवानुवृत्तिव्यतिवृत्तिभाज । एकाकारा प्रतीतिरेकशब्दाद्यता चानुवृत्ति, व्यतिवृत्तिव्यतिवृत्तिर्विजातीयस्य सर्वथा व्यवच्छेदस्ते उभे अपि स्वलिते भजन्ते आश्रयन्तीति अनुवृत्तिव्यतिवृत्तिभाज सामान्यविशेषोभयात्मका इत्यर्थः ।

व्याप्यार्थ—‘भावाः’ जो हो चुके, हो रहे हैं और होंगे, वे भाव अर्थात् आत्मा, पुद्गल आदि पदार्थ हैं । वे ‘स्वत एव’ [ यदा आचार्य सन वाक्योंको एवकारसहित करते हैं, इसकारण एवका अन्याहार किया गया है ] अपने आप ही ‘अनुवृत्तिव्यतिवृत्तिभाज’ एक आपसवाली प्रतीति और एक शब्दसे रहने योग्यता जो है, उसको अनुवृत्ति ( सामान्य )



और भावद्वारा अपनेको जुदा करता हुआ 'विशेष' इस नामको धारण करता है। इस कारण हमने जो सामान्य और विशेषको पदार्थों के भिन्न पदार्थ माने हैं, सो न्याय (उचित) नहीं है। क्योंकि वे दोनों अन्य पदार्थोंके धर्मरूप ही प्रतीत होते हैं। और धर्मोंसे धर्म अलग भिन्न नहीं है। क्योंकि, यदि धर्म और धर्मोंके सर्वथा भेद मान लिया जावे तो 'यह विशेषण है और यह विशेष्य है' इस प्रकारका जो विशेषणविशेष्यभाव सम्पन्न है, उसकी सिद्धि न होगी। और जैसे ऊट और गर्दभ (गधे) में अत्यन्त भिन्नताके कारण धर्मधर्मभाव सम्पन्न नहीं हो सकता है, उसी प्रकार पदार्थोंमें भी अत्यन्त भिन्नताके कारण धर्मधर्मभाव न होगा, अर्थात् यह पदार्थ इन धर्मोंका धर्म है, और यह धर्मों (पदार्थ) इन धर्मोंको धारण करनेवाला है, इस प्रकारका जो व्यवहार है, उसके अभावका प्रसंग होगा। तथा यदि धर्मोंको भी भिन्न पदार्थ मानोगे तो, एक ही वस्तुमें अनन्त पदार्थ माननेका प्रसंग होगा। क्योंकि, वस्तु अनन्त धर्मोंका धारक है।

तदेव सामान्यविशेषयो स्वतत्त्व यथावदनवबुध्यमाना अकुशला अतत्त्वाभिनिविष्टदृष्ट्यस्तीर्थान्तरीया स्खलन्ति न्यायमार्गाङ्घ्रयन्ति निरुत्तरीभवन्तीत्यर्थः। स्खलनेन चात्र प्रामाणिकजनोपहसनीयता ध्वन्यते। किं कुर्वाणा इयं अनुवृत्तिव्यावृत्तिलक्षण प्रत्ययद्वय वदन्तः। कस्मादेतत्प्रत्ययद्वय वदन्तः इत्याह—परात्मतत्त्वात्परी पदार्थेभ्यो व्यतिरिक्तत्वादन्यौ परस्परनिरपेक्षौ च यौ सामान्यविशेषो तयोर्यदात्मतत्त्व स्वरूपमनुवृत्तिव्यावृत्तिलक्षण तस्मात्तदाश्रित्येत्यर्थः। 'गमयप कर्मधारे' इत्यनेन पञ्चमी। कथंभूतात्परात्मतत्त्वादित्याह। अतथात्मतत्त्वात्। माभूत्पराभिमतस्य परात्मतत्त्वस्य सत्यरूपतेति विशेषणमिदम्। यथा येनैकान्तभेदलक्षणेन प्रकारेण परैः प्रकल्पितं न तथा तेन प्रकारेणात्मतत्त्व स्वरूप यस्य तत्तथा तस्मात्। यत् पदार्थेष्वविष्यग्भावेन सामान्यविशेषौ वर्त्तन्ते। तैश्च तौ तेभ्य परत्वेन कल्पितौ परस्परत्वेन तच्चैकान्तभेदाऽपिनाभावि।

सो इसप्रकार सामान्य और विशेषके स्वरूपको यथान्व (जैसा है वैसा) नहीं समझते हुए 'अकुशला' अतत्त्वको तत्त्व माननेमें दुराग्रहरूप है दृष्टि (बुद्धि) जिनकी ऐसे, अन्यमती 'स्खलन्ति' न्यायके मार्गसे गिरते हैं अर्थात् उचररहित होते

है । [ यहाँपर 'स्खलन' इसके कहनेसे 'प्रामाणिक जनोंसे हंसे जाते है' यह अर्थ ध्वनित होता है ] । क्या करते हुए स्खलित होते है 'द्रव्य' अनुवृत्ति और व्यावृत्तिरूप लक्षणके धारक जो दो प्रत्यय है, उनको 'वदन्तः' कहते हुए स्खलित होते हैं । किससे इन दो प्रत्ययोंको कहते हुए स्खलित होते है ? इस आशंकामें कहते है कि 'परात्मतत्त्वात्' पदार्थोंसे भिन्न होनेके कारण अन्य और आपसमें एक दूसरेकी अपेक्षा ( जरूरत ) को नहीं धारण करनेवाले ऐसे जो सामान्य और विशेष है, उनका जो आत्मतत्त्व अर्थात् अनुवृत्ति तथा व्यावृत्तिरूप स्वरूप है, उससे अर्थात् उसका आश्रय करके [ यहाँपर 'गम्ययपःकर्मोधारे' इस सूत्रसे पचमी विभक्ति हुई है ] कैसे परात्मतत्त्वसे ? इस आशंकापर कहते है 'अतथात्मतत्त्वात्' [ अन्य मर्तियोंद्वारा माना हुआ जो परात्मतत्त्व है वह सत्य न हो इसलिये यह विशेषण दिया गया है ] जिस एकान्तभेदरूप लक्षणके धारक प्रकारसे वैशेषिकोंने माना है, उस प्रकार नहीं है स्वरूप जिसका ऐसे परात्मतत्त्वसे । क्योंकि, सामान्य तथा विशेष ये दोनों पदार्थोंमें व्याप्त होकर स्थित है और वैशेषिकोंने इन दोनोंको पदार्थोंसे पर ( जुदे ) माने है । परका अर्थ अन्य है और वह अन्यपना सर्वथा भेद माने बिना नहीं हो सकता है ।

किञ्च पदार्थेभ्यः सामान्यविशेषयोरेकान्तभिन्नत्वे स्वीक्रियमाणे एकवस्तुविषयं अनुवृत्तिव्यावृत्तिरूपं प्रत्यय-द्रव्यं नोपपद्येत । एकान्ताभेदे चान्यतरस्यासत्त्वप्रसङ्गः, सामान्यविशेषव्यवहाराऽभावश्च स्यात् सामान्यविशेषो-भयात्मकत्वेनैव वस्तुनः प्रमाणेन प्रतीतिः । परस्परनिरपेक्षपक्षस्तु पुरस्तात्त्रिलोठयिष्यते । अत एव तेषां वादिनां स्खलनक्रियोपहसनीयत्वमभिव्यज्यते । यो ह्यन्यथा स्थितं वस्तुस्वरूपमन्यथैव प्रतिपद्यमानः परेभ्यश्च तथैव प्रज्ञापयन् स्वयं नष्टः परान्नाशयति न खलु तस्मादन्य उपहासपात्रम् । इति वृत्तार्थः ॥ ४ ॥

और यह भी विशेष है कि, यदि पदार्थोंसे सामान्य और विशेषके सर्वथा भेद मानलिया जावे, तो एक वस्तुमें विषयके धारक अनुवृत्ति और व्यावृत्तिरूप दो प्रत्यय सिद्ध न होंगे । तथा यदि सर्वथा अभेद मानें तो दोनोंमेंसे किसी एकके अभावका प्रसंग आवै, और सामान्यविशेषरूप जो व्यवहार है, उसका भी अभाव होवै । क्योंकि, प्रमाणद्वारा सामान्य तथा विशेष इन दोनों रूपतासे ही वस्तुकी प्रतीति होती है अर्थात् सामान्य—विशेष स्वरूप ही पदार्थ प्रमाणसे जाना जाता है । [ सामान्य और विशेष ये दोनों परस्पर अपेक्षा

रहित हैं, यह पक्ष जो कह आये है, इसका खडन आगे करेंगे। इसी लिये उन वादियोंके खलन क्रियासे हास्यकी योग्यता प्रकट की जाती है। क्योंकि, जो अय प्रकारसे स्थित वस्तुके स्वरूपको आप अय प्रकारसे मानता है और अय पुरुषोको भी उसी प्रकार समझता है, वह आप नाशको प्राप्त होकर दूसरोंका भी नाश करता है। इसलिये निश्चयकर उसके सिवाय कोई दूसरा हास्यका पात्र नहीं है। इसप्रकार कायका अर्थ है ॥ ४ ॥

अथ तदभिमतभावकान्तनित्यानित्यपक्षौ द्रूपयज्ञाह ।

अब वैशेषिकमतवालोंके अभीष्ट जो एकांत नित्य और एकांत अनित्य पक्ष है, उन दोनों एकांतपक्षोंमें दोष देते हुए आचार्य अग्निम काव्यका कथन करते हैं ॥—

आदीपमाव्योम समस्वभावं स्याद्वादमुद्रानतिभेदि वस्तु ।

तन्नित्यमेवैकमनित्यमन्यदिति त्वदाज्ञाद्विषता प्रलापा ॥ ५ ॥

काव्यभावार्थ — दीपकसे लेकर आकाश पर्यन्त अर्थात् समस्त ही पदार्थ समान स्वभावके धारक हैं। क्योंकि, सब ही पदार्थ स्याद्वादकी मर्यादाका उल्लंघन नहीं करते हैं। तथापि उनमें दीपक आदि कितने ही पदार्थ सूर्या अनित्य है और आकाश आदि कितने ही पदार्थ सर्वथा नित्य हैं। इस प्रकार आपकी आज्ञासे द्वेप रखनेवालोंके अर्थात् वैशेषिक मतवालोंके प्रलाप हैं ॥ ५ ॥

व्याख्या । आदीप दीपादारभ्य आव्योम मर्यादीकृत्य सर्व वस्तु पदार्थस्वरूप समस्वभाव समस्तुल्य स्वभावः स्वरूप यस्य तत्तथा । किञ्च—वस्तुन स्वरूप द्रव्यपर्यायात्मकत्वमिति नूतम् । तथा च वाचकमुख्य — “उत्पादव्ययप्रौढ्ययुक्त सत्” इति । समस्वभावत्वं कुत इति विशेषणद्वारेण हेतुमाह । स्याद्वादमुद्राऽनतिभेदि स्यादित्यव्ययमनेकान्तद्योतकम् । तत् स्याद्वादोऽनेकान्तवादो नित्यानित्याद्यनेकधर्मशब्दैकवस्त्वभ्युपगम इति यावत् । तस्य मुद्रा मर्यादा ता नाऽतिभिन्नति नातिक्रामतीति स्याद्वादमुद्रानतिभेदि । यथा हि न्यायैकनिष्ठे

स्याद्वादमं.

॥ १३ ॥

राजनि राज्यश्रियं शासति सति सर्वाः प्रजास्तन्मुद्रां नातिवर्त्तितुमीशते । तदतिक्रमे तासां सर्वार्थहा निभावात् । एवं विजयिनि निष्कण्टके स्याद्वादमहानरेन्द्रे तदीयमुद्रां सर्वेऽपि पदार्था नातिक्रामन्ति । तदुलङ्घने तेषां स्वरूपव्यवस्थाहानिप्रसक्तेः ॥

व्याख्यार्थः—‘आदीपं’ दीपकसे लेकर ‘आव्योम’ आकाशपर्यन्त ‘वस्तु’ सब पदार्थोंका स्वरूप ‘समस्वभाव’ समान (एकसे) स्वभाववाला है । किंच हम ‘वस्तुका स्वरूप द्रव्य और पर्यायरूप है’ ऐसा कहते हैं । और वाचकमुख्य (श्रीउमास्वाति) ने भी “जो उत्पाद (उत्पत्ति) व्यय (नाश) तथा प्रौढ्य (नित्यता) से युक्त है, वह सत् (वस्तु) है” इसी प्रकार वस्तुका लक्षण कहा है । सब वस्तु समान स्वभावका धारक कैसे है ? इस आशयमें विशेषण द्वारा हेतुका कथन करते हैं । ‘स्याद्वाद-मुद्रानतिभेदि’ ‘स्यात्’ यह अनेकान्तको सूचित करनेवाला अव्यय है । इस कारण स्याद्वादका अर्थ अनेकान्तवाद अर्थात् नित्य, अनित्य आदि अनेक धर्मोंके धारक एक वस्तुका स्वीकार करना है । उस स्याद्वादकी मुद्रा अर्थात् मर्यादाका उल्लंघन करनेवाला नहीं है । भावार्थ—जैसे न्यायमें ही तत्पर ऐसा कोई राजा राज्यलक्ष्मीका शासन करता हो, तो समस्त प्रजा उसकी मुद्रा (मोहर) का उल्लंघन नहीं कर सकती है । क्योंकि, उसके उल्लंघन करनेसे उस प्रजाके सर्वस्व (सब धन) का नाश हो जावे । इसीप्रकार कंटक (शत्रु) रहित, और विजयी ऐसे स्याद्वादरूपी महाराजके विद्यमान रहते हुए, सब ही पदार्थ उस स्याद्वादकी मुद्राका उल्लंघन नहीं कर सकते हैं । क्योंकि, उसका उल्लंघन करनेपर उनके अपने स्वरूपकी जो व्यवस्था (स्थिति) है, उसके नाशका प्रसंग होता है ॥

सर्ववस्तूनां समस्वभावत्वकथनं च पराभीष्टस्यैकं वस्तु व्योमादि नित्यमेव, अन्यच्च प्रदीपाद्यनित्यमेव, इति वा-  
दस्य प्रतिक्षेपबीजम् । सर्वे हि भावा द्रव्यार्थिकनयापेक्षया नित्याः, पर्यायार्थिकनयादेशानुपनरनित्याः । तत्रैकान्ता-  
ऽनित्यतया परैरङ्गीकृतस्य प्रदीपस्य तावन्नित्याऽनित्यत्वव्यवस्थापने दिङ्मात्रमुच्यते ।

आचार्यने जो ‘सब पदार्थ समान स्वभावके धारक है’ ऐसा कहा है, सो ‘आकाश आदि एक पदार्थ नित्य ही है और दूसरे प्रदीप आदि पदार्थ अनित्य ही है’ इसप्रकार जो वैशिष्ट्योंका माना हुआ एकान्तवाद है, उसके खंडन करनेमें बीज (कारण)

दे अर्थात् आचार्य इसीके आधारपर एकान्तवादका खडन करेंगे । क्योंकि, सब ही पदार्थ द्रव्यार्थिकनयकी अपेक्षसे नित्य है और पर्यायार्थिक नयनी अपेक्षसे अनित्य है । उनमें प्रथम ही परवादियोने जिस दीपकको एकांत अनित्य माना है, उसी दीपकमें नित्य तथा अनित्यरूप दोनों धर्म सिद्ध करनेके लिये उछ कहते हैं ॥

तथा हि— प्रदीपपर्यायापन्नास्तेजसा परमाणव स्वरसत्तैलक्षयाद्वाताभिघाताद्वा ज्योतिर्यथा परित्यज्य तमोरूप पर्यायान्तरमासादयन्तोऽपि नैकान्तेनानित्या । पुद्गलद्रव्यरूपतयाऽऽस्थितत्वात्तेषाम् । नष्टेतावतैवाऽनित्यत्व यावता पूर्वपर्यायस्य विनाश, उत्तरपर्यायस्य चोत्पाद । न खलु मृद्द्रव्य स्यात्सककोशकुशूलशिवकघटाद्यवस्थान्तराण्यापद्यमानमप्येकान्ततो विनष्टम् । तेषु मृद्द्रव्यानुगमस्याऽच्चालगोपाल प्रतीतत्वात् । न च तमस पौद्गलिकत्वमसिद्धम् । चाक्षुषत्वान्यथानुपपत्ते । प्रदीपालोकवत् ॥

सो ही दिखलाते है कि, दीपककी पर्यायको प्राप्त हुए जो तेजके परमाणु है, वे यद्यपि स्वभावसे, तैलके न रहनेसे अथवा पवनकी टहर लगनेसे, अपने प्रकाशरूप पर्यायको छोड़कर तम ( अधकार ) रूप जो दूसरा पर्याय है, उसको प्राप्त होते हैं, तथापि एकांतसे अनित्य नहीं है । क्योंकि, वे तेजके परमाणु पुद्गलद्रव्यरूपतासे, उस तमरूप पर्यायमें भी विद्यमान है । और पूर्व पर्यायका नाश तथा उत्तर पर्यायका जो उत्पन्न होना है, इतने ही से दीपकमें अनित्यता नहीं हो सकती है । क्योंकि, मृत्तिका ( मिट्टी ) द्रव्य यद्यपि स्यात्सक ( चारुपर धरा हुआ मिट्टीका पिंड ), कोश ( उस मिट्टीके पिंडका बना हुआ आकार ), उश्चल ( उत बने हुए आकार पर हात फेरनेसे उत्पन्न हुआ एक प्रकारका आकार ), शिवक ( कपाल ), घट ( घड़ा ) इत्यादि रूप भिन्न २ अवस्थाओंको प्राप्त होता है, तथापि सर्वथा नष्ट नहीं होता है । क्योंकि, उन स्यात्सक आदि पर्यायोंमें बालकसे लेकर गोपाल ( ग्वालिये ) तक सबोंके मृत्तिकाद्रव्यकी प्रतीति होती है अर्थात् सभी स्यात्सक आदिमें मृत्तिकाद्रव्यको स्वीकार करते हैं । और तमके पौद्गलिकत्व ( पुद्गलका पर्यायपना ) असिद्ध नहीं है । क्योंकि, जैसे प्रदीपका प्रकाश पौद्गलिक होनेसे चाक्षुष ( नेत्रोंका विषय ) है, उसी प्रकार तम भी पौद्गलिक होनेसे ही चाक्षुष है । और यदि तम तमको पौद्गलिक न मानो तो वह चाक्षुष भी नहीं हो सकता है । इसलिये सिद्ध हुआ कि तम पौद्गलिक है ।



अथ यच्चाक्षुषं तत्सर्वं स्वप्रतिभासे आलोकमपेक्षते, न चैवं तमस्तत्कथं चाक्षुषम् । नैवम् । उलूकादीनामालोकमन्तरेणापि तत्प्रतिभासात् । यैस्त्वस्मदादिभिरन्यच्चाक्षुषं घटादिकमालोकं विना नोपलभ्यते, तैरपि तिमिरमालोकविध्यते । विचित्रत्वाद्भावानाम् । कथमन्यथा पीतभेतादयोऽपि स्वर्णमुक्ताफलाद्या आलोकपेक्षदर्शनाः, प्रदीपचन्द्रादयस्तु प्रकाशान्तरनिरपेक्षाः । इति सिद्धं तमश्चाक्षुषम् ।

शंका—जो चाक्षुष पदार्थ है, वह अपने देखे जानेमें प्रकाश ( उजाले ) की अपेक्षा ( जरूरत ) रखता है । और तम ऐसा नहीं है अर्थात् विना प्रकाशके ही देखनेमें आता है । इसलिये आप तमको चाक्षुष कैसे कहते हैं ? समाधान—यह तुम्हारी शंका ठीक नहीं है । क्योंकि, जो चाक्षुष पदार्थ तुमको प्रकाशके विना नहीं दीख पड़ता है, वही चाक्षुष पदार्थ उलूक ( घूर ) आदिको प्रकाशके विना भी दीखनेमें आता है । और जिन हम तुम वगैरहको जो दूसरा चाक्षुष घटादिक पदार्थ प्रकाशके विना नहीं दीखता है, उन्हीं हम तुम वगैरहको चाक्षुष तम प्रकाशके विना भी देखनेमें आवेगा । क्योंकि, पदार्थ विचित्र है अर्थात् सब पदार्थ एकसे नहीं है । यदि पदार्थोंमें विचित्रता न हो, तो पीत ( पीला ) सुवर्ण और श्वेत ( सफेद ) मोती वगैरह तो अपने देखे जानेमें प्रकाशकी अपेक्षा क्यों रखते हैं ? और पीत ऐसा भी दीपक तथा श्वेत ऐसा भी चंद्रमा आदि पदार्थ अपने देखे जानेमें अन्य प्रकाशकी अपेक्षा क्यों नहीं रखते हैं ? भावार्थ—पदार्थ विचित्र है, इस कारण जैसे सोना मोती आदि कितने ही पदार्थ प्रकाशके विना नहीं दीख पड़ते हैं, और दीपक आदि प्रकाशके विना दीख पड़ते हैं, उसी प्रकार हम तुम घट आदि पदार्थोंको प्रकाशके देखते हैं और तमको विना प्रकाशके ही देखते हैं । इस प्रकार ' तम चाक्षुष है ' यह जो हमारा कथन है सो सिद्ध हो गया ।

रूपवत्त्वाच्च स्पर्शवत्त्वमपि प्रतीयते । शीतस्पर्शप्रत्ययजनकत्वात् । यानि त्वनिविडावयवत्वमप्रतिघातित्वमनु, ऋतस्पर्शविशेषत्वमप्रतीयमानखण्डावयविद्रव्यप्रविभागत्वमित्यादीनि तमसः पौद्गलिकत्वनिषेधाय परैः साधनान्युपन्यस्तानि तानि प्रदीपप्रभाट्टान्तैर्नैव प्रतिषेध्यानि । तुल्ययोगक्षेमत्वात् ।

और तम रूप [ नीलवर्ण ] को धारण करता है, इसलिये स्पर्शका धारक भी प्रतीत होता है । क्योंकि, शीत स्पर्शकी प्रतीतिको उत्पन्न करता है अर्थात् ज्यों ज्यों अधिक अधकारमें जाते हैं त्यों त्यों ठंडापन मालूम पड़ता है । इसलिये तम जैसे-

रूपवाला है, वैसे ही स्पर्शवाला भी है। और जो तमको पौद्गलिक न माननेके लिये वादियोंने “अनिविडावयवत्व (फठोर अवयवपना न होना) १ अप्रतिघातित्व (किसीसे रक्नेवाला न होना) २ अनुद्रुतस्पर्शविशेषत्व (इन्द्रियोंसे ग्रहण करने योग्य किसी स्पर्शवाला न होना) ३ अप्रतीयमानखडावयविद्रुमप्रविभागित्व (खंडित अवयवीरूप द्रव्यके विभागी प्रतीतिय न होना) ४ इत्यादि साधन दिये है” इनका प्रदीपकी प्रयोगे दृष्टांतसे खंडन कर देना चाहिये। क्योंकि, तुल्ययोगक्षेम है। भावार्थ—जैनी तो तमको पुद्गलका पर्याय मानते है और वैशेषिक कहते है कि, तम पौद्गलिक नहीं है। क्योंकि, “प्रथम तो जो पौद्गलिक होता है, उसके अवयव लोह बोरहके समान फठोर होते है। और तमके अवयव फठोर नहीं है। दूसरे पौद्गलिक पदार्थ किसीके आडे आजानेसे रफ जाता है। और तम किसीसे रक्ता नहीं है। तीसरे पौद्गलिक पदार्थका स्पष्ट रीतिसे स्पर्श होता है। और तमका स्पर्श नहीं होता है। चौथे पौद्गलिक पदार्थके अवयवीके खंड भी होते है। जैसे, कि, बल आदिके खंड होते है। परंतु तमके खंड (टुकड़े) नहीं होते है।” इनका खंडन जैनी इस प्रकार करते है कि, तुमने जो दीपकी प्रभाको पौद्गलिक मानी है, उसमें भी जो गुण तममें नहीं है वे नहीं है। इसलिये जैसे तुमने प्रदीपकी प्रभाको पौद्गलिक मानी है, उसी प्रकार तुमको तम भी पौद्गलिक मानना चाहिये।

न च याच्य तैजसा परमाणव कथ तमस्येन परिणमन्त इति । पुद्गलाना तत्तत्सामग्रीसहकृताना विसदृश-  
कार्योत्पादकत्वस्यापि दर्शनात् । दृष्टो ह्यार्द्रेन्धनसयोगवशाद्भास्वरूपस्यापि बहेरभास्वरूपधूमरूपकार्योत्पादः ।  
इति सिद्धो नित्याऽनित्य प्रदीप । यदापि निर्याणादवाग् देदीप्यमानो दीपस्तदापि नवनवपर्यायोत्पादविना-  
शभास्त्वात् प्रदीपत्यान्यथाच्च नित्याऽनित्य एव ।

और ‘तेजके परमाणु तम रूप कैसे परिणम गये ? अर्थात् अथकार रूप कैसे हो गये ?’ ऐसी शका न करनी चाहिये । क्योंकि, उन उन सामग्रियों सहित जो पुद्गल है, उनके असमान कार्यकी उत्पत्ति भी देखते हैं। अर्थात् सहकारी कारणोंके मिलनेपर पुद्गलोंसे विददृश काय भी उत्पन्न होते है। यह नियम नहीं है कि, तेजके परमाणुओंसे तेजरूप ही दूसरा कार्य हो। क्योंकि, गीले इधनके सयोगके बधसे भास्वर (प्रकाशमान) स्वरूपका धारक जो अग्नि है, उससे अभास्वर (कान्ति रहित)

ऐसे धूमरूप कार्यकी उत्पत्ति देखते है । भावार्थ—जैसे गीले इंधनके संयोगसे अग्नि धूमको उत्पन्न करता है । उसी प्रकार सामग्रीविशेषसे तेजके परमाणु भी तमको उत्पन्न करते है । इस प्रकार दीपकमें नित्य तथा अनित्य ये दोनों धर्म सिद्ध हुए । और बुझनेके पहले जब कि जलता हुआ दीपक है, उसमें भी नये नये पर्यायोंकी उत्पत्ति तथा नाश होनेसे अनित्यत्व है । और उन सभी पर्यायोंमें दीपकका संबंध है, इसलिये नित्यत्व है । इस प्रकार दीपकमें नित्य और अनित्यरूप दोनों ही धर्म रहते है ॥

एवं व्योमाभ्युत्पादव्ययध्रौव्यात्मकत्वान्नित्याऽनित्यमेव । तथा हि—अवगाहकानां जीवपुद्गलानामवगाहदानो-पग्रह एव तल्लक्षणम् । “अवकाशदमाकाशम्” इति वचनात् । यदा चावगाहका जीवपुद्गलाः प्रयोगतो विस्-सतौ वा एकस्मान्नभःप्रदेशात्प्रदेशान्तरमुपसर्पन्ति तदा तस्य व्योम्नस्रैरवगाहकैः सममेकस्मिन्प्रदेशे विभागः उत्तरस्मिंश्च प्रदेशे संयोगः । संयोगविभागौ च परस्परं विरुद्धौ धर्मौ, तद्वेदे चावश्यं धर्मिणो भेदः । तथा चाहुः “अयमेव हि भेदो भेदहेतुर्वा यद्विरुद्धधर्मोऽध्यासः कारणभेदश्चेति” । ततश्च तदाकाशं पूर्वसंयोगवि-नाशलक्षणपरिणामापत्त्या विनष्टम् । उत्तरसंयोगोत्पादाख्यपरिणामानुभवाच्चोत्पन्नम् । उभयत्राकाशद्रव्यस्यानुग-तत्वाच्चोत्पादव्यययोरेकाधिकरणत्वम् ।

इसी प्रकार उत्पाद, व्यय तथा ध्रौव्य ( स्थिरता ) स्वरूप होनेसे आकाश भी नित्य और अनित्य, इन दोनों धर्मोंका ही धारक है । तथाहि—‘अवकाशको देनेवाला आकाश है’ इस वचनसे ‘आकाशके भीतर रहनेवाले जो जीव तथा पुद्गल है, उनको स्थान देकर, उनका उपकार करना’ यही आकाशका लक्षण है । और जब उसमें रहनेवाले जीव तथा पुद्गल किसी दूसरेकी प्रेरणासे अथवा अपने स्वभावसे एक आकाशके प्रदेशसे दूसरे आकाशके प्रदेशमें गमन करते है, तब उस आकाशका उन रहनेवाले जीव और पुद्गलोंके साथ एक प्रदेशमें तो विभाग ( वियोग ) होता है । और दूसरे प्रदेशमें संयोग होता है । भावार्थ—लोकाकाश असंख्यात प्रदेशी है, इसलिये जब इसके एक प्रदेशसे दूसरे प्रदेशमें जीव पुद्गल जाते है, तब आकाशके

१ उपकारः । २ पुरुषशक्तिः । ३ स्वभावतः । ४ प्राप्तिपूर्विकाऽप्राप्तिर्विभागः । ५ अप्राप्तिपूर्विका प्राप्ति संयोगः । ६ उभयथा भेदो वस्तुना लक्षणभेदाकारणभेदाच्चेति । अयमेव हि घटपटयोर्भेदो यन्त्रालाहरणादिशीतगणादिविरुद्धधर्मोऽध्यासः ॥ अयमेव हि भेदहेतुर्वा यन्त्र-विपण्डादितत्त्ववादि कारणभेदः ।

एक प्रदेशमें विभाग और दूसरेंमें संयोग होता है । और संयोग तथा विभाग ये दोनों परस्पर विरोध रखनेवाले धर्म हैं । अर्थात् जहाँ संयोग रहता है, वहाँ विभाग, नहीं रह सकता है और जहाँ विभाग रहता है, वहाँ संयोग नहीं रह सकता है । इसलिये जब कि, संयोग और विभागमें भेद हुआ अर्थात् संयोग जुदा और विभाग जुदा रहा तो धर्मों ( इन दोनों संयोग और विभाग रूप धर्मोंको धारण करनेवाला ) जो आकाश है, उसके भी अवश्य ही भेद हुआ । सो ही कहा है कि, जो “ विरुद्ध धर्मोंका रहना है, सो तो भेद है और जो भिन्न २ कारणोंका होना है, वही भेदका कारण है । भावार्थ—पदार्थोंका लक्षणके भेदसे अथवा कारणके भेदसे भेद होता है । जैसे घट और पटमें यही भेद है कि, घट तो जल लाने आदिरूप धर्मोंको धारण करता है और पट ( वस्त्र ) शीतसे वचने आदिरूप धर्मोंको धारण करता है । और यही इन दोनोंमें भेद कारण है कि, घट तो दृष्टिकोके पिंड आदिरूप कारणोंसे उत्पन्न होता है और पट तब आदि कारणोंसे उत्पन्न होता है । और जब धर्मोंके भेदसे धर्मोंमें भेद हुआ, तो, वह आकाश पूर्वपदार्थका जो संयोग था उस संयोगके विनाशरूप परिणामको धारण करनेसे नष्ट हुआ और दूसरे प्रदेशमें जो पुद्गलका संयोग हुआ इस कारण उस संयोगके उत्पाद ( उत्पत्ति ) नामक परिणामको अनुभव न ( धारण ) करनेसे वह आकाश उत्पन्न हुआ । और आकाश द्रव्य उन दोनों विनाश और उत्पादरूप अवस्थाओंमें द्रव्यरूपसे अनुगत ( चला आ रहा ) है अर्थात् विद्यमान है, उसका नाश नहीं हुआ है, इसलिये उत्पाद और व्यय इन दोनोंका एक आकाश ही अधिकरण अर्थात् रहनेका स्थान है ॥

तथा च “यदप्रच्युताऽनुत्पन्नश्चिरैकरूप नित्यम्” इति नित्यलक्षणमाचक्षते तदपास्तम् । एवविधस्य कस्यचिद्वस्तुनोऽभावात् । “तन्नावाऽव्यय नित्यम् ।” इति तु सत्यं नित्यलक्षणम् । उत्पादविनाशयोः सद्भावेऽपि तन्नावादन्वयिरूपाद्यन्न व्येति तन्नित्यमिति तदर्थस्य घटमानत्वात् । यदि हि अप्रच्युतादिलक्षण नित्यमिष्यते तदोत्पादव्यययोर्निराधारात्त्वप्रसङ्गः । न च तयोर्योगे नित्यत्वहानिः । “द्रव्य पर्यायवियुत पर्याया द्रव्ययज्जिता । क्व कदा केन किरूपा दृष्टा मानेन केन वा । १ ।” इति वचनात् । न चाकाश न द्रव्यम् ।

और इस पूर्वोक्त कथनसे “ जो कभी अपने स्वरूपसे गिरे नहीं, अर्थात् नष्ट न हो, उत्पन्न न हो और स्थिर एकरूप रहे, वह नित्य है ” ऐसा जो वादियोंने नित्यका लक्षण कहा है, उसका खडन होगया । क्योंकि, जिसका नाश और उत्पाद न हो और सदा स्थिर एक रूप रहे, ऐसा कोई पदार्थ ही नहीं है । और जैनतत्त्वार्थसूत्रकारने “ तद्भावाव्ययं नित्यम् ” ( पदार्थके स्वाभावका जो नाश न होना है, सो नित्य है ) यह जो नित्यका लक्षण कहा है, वह तो सत्य है । क्योंकि, ‘ उत्पाद और विनाशके होनेपर भी संबंधित स्वरूप जो पदार्थका भाव (स्वरूप) है उससे जो नष्ट न हो अर्थात् रहित न हो, वह नित्य है ’ यह जो नित्यका अर्थ है, वह पदार्थोंमें घटता हुआ है अर्थात् सिद्ध है । और यदि वादियोंका माना हुआ जो अप्रच्युत आदि पूर्वोक्त लक्षणका धारक नित्य है, उसको स्वीकार किया जाय तो उत्पाद और व्ययके निराधारताका प्रसंग हो जावे अर्थात् उत्पाद और व्ययका कोई भी पदार्थ आधार न रहे । और हम जो उत्पाद तथा व्ययका पदार्थमें रायोग मानते हैं, उससे पदार्थकी नित्यतामें कोई हानि नहीं होती है । क्योंकि, “ पर्यायके बिना द्रव्य और द्रव्यके बिना पर्याय किसी किसी समय किसी सालमें किसी रूपवाले किसी प्रमाणसे भी नहीं देखे हैं ? अर्थात् कोई भी कहीं भी किसी भी प्रमाणसे पर्याय रहित द्रव्य और द्रव्यरहित पर्याय नहीं देख सकता है । १ । ऐसा जैनशास्त्रोंका वचन है । और आकाश द्रव्य नहीं है ऐसा नहीं है, अपि तु है ही है ।

लौकिकानामपि घटाकाशं पटाकाशमिति व्यवहारप्रसिद्धेराकाशस्य नित्याऽनित्यत्वम् । घटाकाशमपि हि यदा घटापगमे पटेनाक्रान्तं तदा पटाकाशमिति व्यवहारः । न चायमौपचारिकत्वादप्रमाणमेव । उपचारस्यापि किञ्चित्साधर्म्यद्वारेण मुख्यार्थस्पर्शित्वात् । नभसो हि यत्किल सर्वव्यापकत्वं मुख्यं परिमाणं तत्तदाधेयघटपटादिसन्त्रन्धिनियतपरिणामवशात्कल्पितभेदं सत्प्रतिनियतदेशव्यापितया व्यवहियमाणं घटाकाशपटाकाशादितत्तद्व्यपदेशनिबन्धनं भवति । तत्तद्घटादिसम्बन्धे च व्यापकत्वेनावस्थितस्य व्योम्नोऽवस्थान्तरापसिस्ततश्चावस्थाभेदेऽवस्थावतोऽपि भेदस्तासां ततोऽविच्यवभावात् । इति सिद्धं नित्यानित्यत्वं व्योम्नः ।

तथा जैनी ही आकाशको नित्य-अनित्य मानते हैं, ऐसा नहीं है । क्योंकि, लौकिक अर्थात् सर्वसाधारण जन हैं, उनके भी “ यह, घटका आकाश है, यह पटका आकाश है ” ऐसा व्यवहार प्रसिद्ध है । इस लिये वे भी आकाशको नित्यानित्य ही मानते हैं । क्योंकि घटका आकाश जब घटके दूर होनेपर पटसे युक्त होता है, तब पटाकाश ऐसा व्यवहार होता है । और यह व्यवहार उपचारसे

उत्पन्न हुआ है इस कारणसे अप्रमाण है, यह भी तुम नहीं कह सकते हो। क्योंकि, जो उपचार होता है, वह भी किसी न किसी साधनद्वारा मुराय अर्थको स्वर्ण करनेवाला होता है अर्थात् मुराय अर्थके अनुकूल ही प्रवर्तता है। क्योंकि, आकाशका जो सर्वव्यापक (सर्वमें फैल कर रहने) रूप मुख्य परिमाण है, वह उसमें रहनेवाले जो घट पट आदि है, उन घटपटादिकसे सबध रखनेवाला जो नियत परिमाण है, उसके वक्षसे भेदकी कल्पनाको प्राप्त होकर, उन प्रतिनियत घट आदि देशोंमें व्यापीपनेसे व्यवहारमें लाया जाता है, तब घटाकाश, पटाकाश आदि व्यवहारोका कारण होता है। और व्यापकरूपसे स्थित जो आकाश है, उसके भी उन २ घटपटा आदिका सबध होनेपर एक अवस्थासे दूसरी अवस्थाकी प्राप्ति होती है। और जब अवस्थाका भेद हुआ तो उन अवस्थाओंका धारक जो आकाश है उसका भी भेद हुआ। क्योंकि, वे अवस्थाएँ आकाशसे व्याप्त (अभिन्न) होकर रहती हैं। इसप्रकार आकाशमें नित्य तथा अनित्य ये दोनों धर्म सिद्ध हुए ॥

स्वायभुयां अपि हि नित्याऽनित्यमेव वस्तु प्रपन्ना । तथा चाहुस्ते-त्रिविधं खल्वयं धर्मिणं परिणामो-  
धर्मलक्षणावस्थारूपः । सुवर्णं धर्मि । तस्य धर्मपरिणामो वर्द्धमानरुचकादि । धर्मस्य तु लक्षणपरिणामो-  
ऽनागतत्वादि । यदा खल्वयं हेमकारो वर्द्धमानक भङ्गत्वा रुचकारचयति तदा वर्द्धमानको वर्तमानता-  
लक्षणं हित्वा अतीततालक्षणमापद्यते । रुचकस्तु अनागततालक्षणं हित्वा वर्तमानतामापद्यते । वर्तमानतापन्न  
पय रुचको नवपुराणभावमापद्यमानोऽवस्थापरिणामवान् भवति । सोऽयं त्रिविधं परिणामो धर्मिण । धर्म-  
लक्षणावस्थाश्च धर्मिणो भिन्नाश्चाभिन्नाश्च । तथा च ते धर्म्यभेदात्तन्त्रित्यत्वेन नित्या । भेदाच्चोत्पत्तिविनाशा-  
विषयत्वम् । इत्युभयमुपपन्नमिति ।

सारयमतत्वान्तेने भी पदार्थको नित्य तथा अनित्य ही माना है । सो ही वे सारय कहते हैं, कि-“धर्मिका जो परिणाम है, वह धर्म १ लक्षण २ और अवस्था ३ इन भेदोंसे तीन प्रकारका है। जैसे कि, सुवर्ण धर्मी है। उस सुवर्णका जो वर्द्धमान (प्याला) तथा रुचक (कठा) आदि पर्याय है, वह धर्मिका जो भविष्यत् काल आदिमें होना है, वह

धर्मीका लक्षणपरिणाम २ है। अर्थात् जब यह सुवर्णकार ( सोनी ) वर्द्धमानको तोड़कर रुचक बनाता है, तब वर्द्धमान वर्तमानता ( विद्यमानपने रूप ) लक्षणको त्याग कर अतीतता ( हो चुकनेरूप ) लक्षणको प्राप्त होता है। और रुचक अनागतता ( होनेवाले रूप ) लक्षणको छोड़कर, वर्तमानता लक्षणको ग्रहण करता है। और वर्तमानताको प्राप्त जो रुचक है, वही नयेपनेको तथा पुराणेपनेको धारण करता हुआ धर्मीके अवस्थापरिणामवाला होता है। वह जो यह तीन प्रकारका परिणाम है, सो धर्मीका है। और धर्म, लक्षण, तथा अवस्था ये तीनों धर्मीसे भिन्न भी है तथा अभिन्न भी है। तथा वे धर्म लक्षण और अवस्थारूप परिणाम धर्मीसे अभिन्न है, इस कारण धर्मीकी नित्यतासे नित्य है। और धर्मीरो भिन्न होनेके कारण उत्पत्ति तथा विनाशके विषय है। अर्थात् अनित्य है। भावार्थ—सांख्यमतवाले पदार्थके पर्यायोंको धर्म मानते हैं। पर्यायोंमें जो कालका परिवर्तन है, उसको लक्षण कहते हैं। और वर्तमानपर्यायमें जो नया पुराणापन होता है, उसको अवस्था कहते हैं। ये तीनों किसी अपेक्षासे पदार्थसे अभिन्न होनेके कारण नित्य है। और किसी अपेक्षासे पदार्थसे भिन्न है, इसलिये अनित्य है। इस प्रकार पदार्थमें नित्य तथा अनित्य ये दोनो धर्म सिद्ध होते हैं।

अथोत्तरार्द्धं विव्रियते । एवं चोत्पादव्ययध्रौव्यात्मकत्वे सर्वभावानां सिद्धेऽपि तद्वस्तु एकमाकाशात्मादिकं नित्यमेव, अन्यच्च प्रदीपघटादिकमनित्यमेव । इत्येवकारोऽत्रापि सम्बध्यते । इत्थं हि दुर्नयवादापत्तिः । अनन्त-धर्मात्मके वस्तुनि स्वाभिप्रेतनित्यत्वादिधर्मसमर्थनप्रवर्णाः शेषधर्मतिरस्कारेण प्रवर्तमाना दुर्नया इति तल्ल-णात् । इत्यनेनोल्लेखेन त्वदाज्ञाद्विपतां भवत्प्रणीतशासनविरोधिनां प्रलापाः प्रलपितान्यसम्बद्धवाक्यानीति यावत् ।

अब काव्यके उत्तरार्धकी व्याख्या करते हैं। इस पूर्वोक्त प्रकारसे सब पदार्थोंके उत्पाद विनाश और ध्रौव्य स्वरूपता सिद्ध होने पर भी 'तत्' वह 'एकं' आकाश, आत्मा आदि एक प्रकारके पदार्थ 'नित्य' ही है। और 'अन्यत्' दीपक, घट आदि दूसरे पदार्थ 'अनित्य' अनित्य ही हैं। [ यहां नित्यके साथ जो 'एव' पद लगाया गया है, वह अनित्यके साथ

१ निरशोपांशुनां प्रमाणविपक्षीभूय समासेदुपा वस्तूना नियतोऽकल्पनपराः सप्त श्रुताः सन्निनः । औदासीन्यपरायणास्तदपरे चातो भवेयुर्नया-  
श्रेदेकाशकलदपङ्ककलुपास्ते स्युः सदा दुर्गंगाः । १ । इति नयदुर्गङ्गयोल्लक्षणम् । २ वन्दुकक्षाः ३ प्रकारेण ।

भी लगाना जाता है] और इस प्रकार गानेमें दुनयवादीकी प्राप्ति होती है। क्योंकि, “आन्तर्धर्मस्वरूप जो वस्तु है, उसमें विध-  
मात्र अन्य सत्त धर्मोंको दूर करके प्रयत्न होते हुए और अपने अभीष्ट जो नित्यत्व आदि रूप एक धर्म है, उसको सिद्ध करनेमें  
तत्पर ऐसे जो नय है, वे दुर्नय है।” यह उन दुर्नयोंका लक्षण है। ‘इति’ इस प्रकारसे “त्वदाज्ञाद्विपत्ता” आपके कहे हुए  
मन्त्रसे विरोध करनेवाले वादियोंके ‘प्रलापा,’ सबपरहित वाक्य ( वयबाण ) है ॥

अत्र च प्रथममादीपमिति परप्रसिद्ध्याऽनित्यपक्षोच्छेदोऽपि यदुत्तरत्र यथासख्यपरिहारेण पूर्वतर नित्यमेवैक-  
मिरयुक्तम् । तदेव ज्ञापयति यदनित्य तदपि नित्यमेव कथञ्चित्, यद्य नित्य तदप्यनित्यमेव कथञ्चित् । प्रका-  
न्तवादिभिरप्येकस्यामेव पृथिव्या नित्याऽनित्यत्वाभ्युपगमात् । तथा च प्रशस्तंकार — “सा तु द्विविधा नित्याऽ-  
नित्या च । परमाणुलक्षणा नित्या । कार्यलक्षणात्यनित्या इति ।

यहां पर आगने स्फोकके पूर्वार्थमें “आदीप” इत्यादिसे वादियोंकी प्रसिद्धिसे ( वादियोंके मन्त्रके अनुसार ) पहले अनित्य  
पक्षका कथन किया है । तो भी उत्तरार्थमें क्रमका उल्लेखन करके पहिले यह एक पदार्थ नित्य ही है, इस प्रकार जो नित्य पक्षको  
कहा है अर्थात् जैसे पूर्वार्थमें पहले अनित्य और पीछे नित्यका कथन किया है, इसी प्रकार उत्तरार्थमें भी पहले अनित्य और पीछे  
नित्य कहना चाहिये था, परन्तु आचार्यने ऐसा न करके उत्तरार्थमें पहले नित्य और पीछे अनित्य कहा है । सो यह जनता है,  
कि, जो अनित्य है, यह भी कथञ्चित् नित्य ही है । और जो नित्य है, वह भी किसी अपेक्षासे अनित्य ही है । क्योंकि वैशेषि-  
कोंने भी एक ही पृथिवीमें नित्यत्व तथा अनित्यत्व रूप दोनों धर्म स्वीकार किये हैं । सो ही वैशेषिक दर्शनपर प्रशस्तभाष्यके  
वचनोवाले कहते हैं, कि वह पृथिवी ने प्रकारकी है । एक नित्य और दूसरी अनित्य । हमें परमाणुरूप जो पृथ्वी है, वह तो  
नित्य है, और कार्यरूप जो पृथ्वी है, वह अनित्य है ।”

न चात्र परमाणुद्रव्यकार्यलक्षणविषयद्वयभेदादौकाधिकरण नित्याऽनित्यत्वमिति वाच्यम् । पृथिवीत्वस्योभ-  
यत्राप्यव्यभिचारात् । एवमवादिष्यतीति । आकाशोऽपि सयोगविभागाद्भौतिकात्तरेनित्यत्व युक्त्या प्रतिपन्नमेव ।



तथा च स एवाह—“शब्दकारणत्ववचनात्संयोगविभागौ” इति । नित्याऽनित्यपक्षयोः संवलितत्वमेतच्च लेशतो भावितमेवेति ।

यहां “भाष्यकारनें जो परमाणुद्रव्य और कार्य रूपसे विषयका भेद कहा है अर्थात् नित्यका विषय परमाणुद्रव्यरूप पृथ्वी और अनित्यका विषय कार्यरूप पृथ्वी मानी है । इसकारण नित्य और अनित्य इन दोनों धर्मोंका अधिकरण ( पृथ्वीरूप धर्म ) एक नहीं है” ऐसा न कहना चाहिये । क्योंकि, पृथिवीत्वका अव्यभिचार है । अर्थात् पृथिवीत्व जो है, वह परमाणुरूप तथा कार्यरूप दोनों पृथिवियोंमें ही वर्तमान है । जल आदिकमें भी उन्होंने इसीप्रकार नित्य तथा अनित्य रूप दोनों धर्म माने हैं । और संयोग तथा विभागको स्वीकार करनेके कारण उन्होंने आकाशमें भी युक्तिये अनित्यता मानी ही है । सो ही आकाशमें संयोग और विभागको स्वीकार करनेके लिये प्रशस्तभाष्यकार कहते हैं कि,—“आकाश शब्दका कारण है, इस वचनसे आकाशमें संयोग और विभाग है ।” और इस कथनसे आकाश नित्य तथा अनित्य इन दोनों पक्षोंमें ही मिला हुआ है अर्थात् नित्य अनित्य रूप है । यह आशय किंचित्मात्र भाष्यकारने प्रकट किया ही है ॥

प्रलापप्रायत्वं च परवचनानामित्थं समर्थनीयम् । वस्तुनस्तावदर्थक्रियाकारित्वं लक्षणम् । तच्चैकान्तनित्याऽनित्यपक्षयोर्न घटते । अप्रच्युताऽनुत्पन्नस्थिरैकरूपो हि नित्यः । स च क्रमेणार्थक्रियां कुर्वीत, अक्रमेण वा । अन्योन्यव्यवच्छेदरूपाणां प्रकारान्तरासम्भवात् । तत्र न तावत्क्रमेण । स हि कालान्तरभाविनीः क्रियाः प्रथमक्रियाकाल एव प्रसह्य कुर्यात् । समर्थस्य कालक्षेपयोगात् । कालक्षेपिणो वाऽसामर्थ्यप्राप्तेः । समर्थोऽपि तत्तत्सहकारिसमवधाने तं तमर्थं करोतीति चेत्—न तर्हि तस्य सामर्थ्यम् । अपरसहकारिसापेक्षवृत्तित्वात् । सापेक्षमसमर्थमिति न्यायात् ।

उन वादियोंके वचन प्रलापके समान है, ऐसा जो आचार्यने कहा है, उसका समर्थन इस प्रकार करना चाहिये । “अर्थक्रियाको जो करै वह वस्तु ( पदार्थ ) है” यह पदार्थका लक्षण है । और वह लक्षण एकान्त नित्य तथा एकान्त अनित्य इन दोनों

पक्षोंमें ही नहीं घटता है। क्योंकि, “जिसका कभी नाश न हो, जो कभी उत्पन्न न हो और सदा एक रूप रहे वह नित्य है” यह वादियोंके माने हुए नित्यका लक्षण है। यहा हम ( जेनी ) प्रश्न करते है कि, वह नित्यपदार्थ क्रमसे ( सिलसिलेवार अथवा नवरवार ) अर्थक्रियाको फरे ? अथवा अक्रमसे ( वे सिलसिलेसे ) अर्थक्रियाको करे ? । क्योंकि, परस्पर भिन्नस्वरूपको धारण करनेवाली जो क्रियायें हैं, वे इन वहे हुए क्रम और अक्रम रूप दो प्रकारोंके सिवाय किसी तीसरे प्रकारसे नहीं हो सकती है। अब यदि इन दो प्रश्नोंके उत्तरमें वादी यह फरे कि “वह नित्यपदार्थ क्रमसे अर्थक्रियाको करता है” तो यह ठीक नहीं है। क्योंकि, वह नित्यपदार्थ समर्थ है, इसलिये दूसरे क्षणमें होनेवाली जो क्रियायें है, उनको प्रथम क्रियाके समय ( प्रथम क्षण )में ही बलात्कार ( जबरदस्ती ) से कर सकता है। कारण कि, जो समर्थ है, वह कार्यके करनेमें बिलब नहीं करता है। अथवा जो कार्यके करनेमें बिलब करता है, वह असमर्थ है। अब इसपर वादी यह वदे कि जो समर्थ होता है, वह भी उन २ सहकारी ( मददगार ) कारणोंके संयोग होने ( मिलने ) पर ही उस २ अर्थ ( प्रयोजन )को करता है तो वह नित्य पदार्थ समर्थ नहीं है, यही सिद्ध हुआ। क्योंकि, वह नित्य पदार्थ दूसरे सहायकोंकी अपेक्षाहित रहता है, और जो दूसरेकी अपेक्षा रहता है, वह असमर्थ होता है यह ‘याय है’ ॥

न तेन सहकारिणोऽपेक्ष्यन्ते। अपि तु कार्यमेव सहकारिष्वसत्स्वभावत् तानपेक्षत इति चेत्—तत् किं स भावोऽसमर्थं समर्था वा। समर्थश्चेत्किं सहकारिमुखप्रेक्षणदीनानि तान्युपेक्षते। न पुनर्दीदिति घटयति। ननु समर्थमपि वीजमिजजनिल्लादिसहकारिसहितमेवागुर करोति नान्यथा। तत् किं तस्य सहकारिभिः किञ्चिदुपक्रियेत न वा। यदि नोपक्रियेत तदा सहकारिसन्निधानाध्याग्निरिति न तदाप्यर्थक्रियायामुदास्ते। उपक्रियेत चेत्स्तद्विरूपकारोऽभिन्नो भिन्नो वा क्रियत इति याच्यम्। अमेदे स एव क्रियते। इति लाभमिच्छतो मूलक्षतिरायाता। कृतकत्वेन तस्यानित्यत्वापत्तेः।

अब यदि वादी यह फरे, कि वह नित्य पदार्थ स्वय (सुद) सहकारी कारणाकी अपेक्षा नहीं करता है किंतु सहकारीकारणोंके आभावमें नहीं होता हुआ कार्य ही, उन सहकारियोंकी अपेक्षा करता है। तो हम (जेनी) फिर पृछते हैं कि, वह नित्यपदार्थ समर्थ है ? वा असमर्थ है ? । यदि वह समर्थ है तो सहकारीकारणोंके मूल भेदनेसे दीन हुए अर्थात् सहकारीकारणोंके बिना

‘समवायका नियतसंबन्धियोंके साथ संबन्ध नहीं है’ इस कथनसे संबन्धका अभाव आया । अर्थात् उपकार और समवायके भेद माननेमें इन दोनोंके संयोगसंबन्ध तो हो नहीं सकता । क्योंकि वह द्रव्योंके ही होता है और समवाय संबंध मानें तो वह व्यापक है इसलिये नियतसंबन्धियोंके साथ उसका संबन्ध नहीं हो सकता है । इस कारण जो एकान्त नित्य पदार्थ है, वह क्रमसे अर्थ-क्रियाको नहीं करता है । यह सिद्ध हुआ ।

नाप्यक्रमेण । नह्येको भावः सकलकालकलाकलापभाविनीर्युगपत् सर्वाः क्रियाः करोतीति प्रातीतिकम् । कुरुतां वा तथापि द्वितीयक्षणे किं कुर्यात् । करणे वा क्रमपक्षभावी दोषः । अकरणे त्वर्थक्रियाकारित्वाऽभावादवस्तुत्वप्रसङ्गः । इत्येकान्तनित्यात्क्रमाक्रमाभ्यां व्यासार्थक्रियाव्यापकानुपलब्धिवलाद्व्यापकनिवृत्तौ निवर्त्तमाना स्वव्याप्यमर्थक्रियाकारित्वं निवर्त्तयति । अर्थक्रियाकारित्वं च निवर्त्तमानं स्वव्याप्यं सत्त्वं निवर्त्तयति । इति नैकान्तनित्यपक्षो युक्तिक्रमः ।

अब यदि कहो कि नित्य पदार्थ अक्रमसे अर्थक्रियाको करता है तो यह भी सिद्ध नहीं होता । क्योंकि ‘एक पदार्थ समस्त कालकी कलाओंमें होनेवाली अर्थ क्रियाओंको एक ही समयमें कर लेता है’ यह कथन प्रतीतिमें नहीं आता है । अथवा पदार्थ एक समयमें अर्थक्रियाओंको करे भी तो हम पूछते हैं कि, वह पदार्थ दूसरे क्षणमें क्या करेगा । यदि यह कहो कि—पदार्थ दूसरे क्षणमें भी अर्थक्रियाओंको ही करता है । तब तो जो दोष क्रमसे अर्थक्रिया करनेरूप पक्षमें होता है वही यहां भी होगा । अर्थात् प्रथम क्षणमें सब अर्थ क्रियाओंको करके अपनी व्यर्थता न होनेके लिये जो वह दूसरे क्षणमें फिर भी उन्हीं अर्थक्रियाओंको करता है इस कारण उस पदार्थके असमर्थताकी प्राप्ति होगी । यदि कहोकि ‘वह दूसरे क्षणमें कुछ भी नहीं करता है’ तो दूसरे क्षणमें अर्थक्रियाकारित्वका अभाव होनेसे उस नित्य पदार्थके अवस्तुताका प्रसंग होगा । इस प्रकार एकान्तनित्यपदार्थसे क्रम और अक्रम करके व्याप्त जो अर्थक्रिया है, वह व्यापकके न मिलनेसे व्यापकके दूर होनेपर नष्ट होती हुई अपना व्याप्य जो अर्थक्रियाकारित्व है, उसको नष्ट करती है और नाशको प्राप्त होता हुआ जो अर्थक्रियाकारित्व है वह अपनेमें व्याप्य (रहनेवाला) जो सत्त्व है, उसको नष्ट करता है । भावार्थ—नित्य पदार्थसे जो अर्थक्रिया होती है, वह या तो क्रम करके हो और या अक्रम करके हो । और नित्यपदार्थसे ‘क्रम तथा अक्रम करके अर्थक्रिया होती है, इस विषयका पूर्वोक्त प्रकारसे खंडन हो चुका है । इसलिये

क्रम ११ प्रक्रमो ज्ञान (होनेवाला) को अभिक्रिया है, यह ज्ञान तादा अस्मत्स्व व्यापक है ७ भिन्नमे नष्ट होती है । और अभि-  
क्रिया हो पान्त अभिक्रिया रहित है, इसप्रिये नष्ट होती हुई अभिक्रिया अपने व्याप्य अभिनियामादिलक्षा नाश करती है । और  
नष्ट हो ग हुआ तो पश्चिमकाशित है, यह अपनेमें व्याप्य ( गहोवाना ) को सत्ता ( वस्तुत्व ) दे, उसको नष्ट करता है ।  
इसप्रिये गहोवाना तो पश्चिमको पश्चात्तिल्य नाननेस्व रूप दे, यह शुक्तिको तही सहता ।

यत्कान्ताडनित्यपशोऽपि ७ कक्षीकरणाह । अनित्यो हि प्रतिक्षणवितासी । स ॥ ७ क्रमेणार्थक्रियासमर्थः ।  
देनाकृतस्य काउकृतस्य च कयस्येयाडभावात् । क्रमो हि पौर्वापर्यम् । तथा क्षणिकस्वात्मभवि । अवस्थितस्यैव  
हि तादादेनाकाउव्याप्तिसिद्धेनाममः काउक्रमश्चाभिधीयते । न चैकान्तविनाशिति साक्षि । यदाहुः—“यो यैय  
न तत्रैव यो यदैव तदैव ॥ ७ देनाकाउयोव्योसिर्भायात्तमिह विपद्यते । १ ।”

अब वैयक्तिकता नाग हुआ तो पश्चात्त अनित्य रूप दे अथार् कितने ही परार्थको संपा अतिस मानना है, यह भी  
मीनार करो योग्य नहीं है । स्पष्टि, तो क्षणक्षणमें १४ होनेवाला है, उसको अतिस कहते हैं । और यह अतिसपराम क्रममे  
अवस्थितो के क्रमेमें समर्थ नहीं है । स्पष्टि, देग ( ज्ञान ) का क्रिया हुआ और कान्ता क्रिया हुआ जो रूप दे, उसीका उस  
अनित्य परामभ अभावे । मावार्थ—यह हमके कहते हैं, यह इसके पीछे है, इस प्रकारके व्यवहारस्व जो पौर्वापर्य दे, रही रूप दे  
और यह रूप भक्तिक ( क्षण क्षणमें १४ होनेवाले ) पश्चिमके नहीं हो सकता है । स्पष्टि, मिर ( नित्य ) पश्चात्त जो अनेक  
देनामें रहता है, यह तो देनाक्रम कान्ता है, और अनेक कान्तामें रहता है, यह कान्ताक्रम कहलाता है । और माभा  
नित्यपरामभके यह पनेक देग तथा कान्तामें व्याप्ति नहीं है । स्पष्टि, बौद्धोने कहा है कि, “नो पश्चात्त चिग यान्तां दे, यह  
उनी चान्तां दे । और तो पश्चात्त चिग क्षणमें रहता है, यह उसीमें रहता है, अथ क्षणमें नहीं । इस कारण हमारे क्षणिक मतमें  
पश्चात्त देग और कान्तामें व्याप्ति नहीं है । १ ।”

७ ५ मन्तापेक्षया पूर्णतरक्षणात् क्रमः सम्भवति । सन्तास्याऽऽस्तुत्यात् । यस्तुयेऽपि तस्य यदि  
क्षणिकत्वं ७ तर्हि क्षणम्य कश्चिद्विरोध । अथाऽक्षणिकत्व तर्हि समाप्तः क्षणभङ्गव्याधः ।

साद्रादमं.

॥ २१ ॥

अब कदाचित् वादी कहै कि-संतानकी अपेक्षासे पूर्व और उत्तर क्षणमें कम हो राकता है अर्थात् प्रथम क्षणमें रहनेवाले पदार्थका संतान दूसरे क्षणमें रहता है, इसलिये पूर्वक्षणके और उत्तरक्षणके कम हो सकता है। तो यह कहना ठीक नहीं। क्योंकि, संतान पदार्थ नहीं है। और जो कदाचित् संतानको पदार्थ मान भी लिया जावे, तो हम पूछते हैं कि, वह संतान क्षणिक है अथवा अक्षणिक (नित्य) है? यदि क्षणिक कहो तब तो संतानमें पदार्थोंसे कोई विशेष (भेद) न हुआ अर्थात् जैसे पदार्थ क्षणिक है, उसी प्रकार संतान भी क्षणिक हुआ तो जैसे क्षणिक होनेसे पदार्थमें क्रम नहीं होता है, वैसे ही संतानमें भी क्रम नहीं होगा। और यदि कहो कि, संतान अक्षणिक है, तो तुम्हारा क्षणभङ्गवाद समाप्त हुआ अर्थात् संतान पदार्थको तुमने भी नित्य मान ही लिया।

नाप्यक्रमेणार्थक्रिया क्षणिके सम्भवति। सद्योको वीजपूरादिर्क्षणो युगपदनेकान् रसादिक्षणान् जनयन् एकेन स्वभावेन जनयेत्, नानास्वभावैर्वा। यद्येकेन तदा तेषां रसादिक्षणानामेकत्वं स्यात्। एकस्वभावजन्यत्वात्। अथ नानास्वभावैर्जनयति, किञ्चिद्रूपादिकमुपादानभावेन, किञ्चिद्रसादिकं सहकारित्वेन, इति चेत्-तर्हि ते स्वभावास्त-स्याऽऽत्मभूता अनात्मभूता वा। अनात्मभूताश्चेत्स्वभावत्वहानिः। यद्यात्मभूतास्तर्हि तस्यानेकत्वम्। अनेकस्वभावत्वात्। स्वभावानां वा एकत्वं प्रसज्येत। तदव्यतिरिक्तत्वात्तेषां, तस्य चैकत्वात्।

और क्षणिकपदार्थमें अक्रमसे भी अर्थक्रिया नहीं हो सकती है। क्योंकि, वह एक वीजपूर (बीजोरा) रूप पदार्थ एक ही समयमें अनेक रस आदि पदार्थोंको जो उत्पन्न करता है, सो एक स्वभावसे करता है<sup>१</sup> वा अनेक स्वभावोंसे करता है<sup>२</sup> यदि कहो कि, एक स्वभावसे उत्पन्न करता है, तब तो एक स्वभावसे उत्पन्न होनेके कारण उन रस आदि पदार्थोंके एकता हो जावेगी अर्थात् वीजपूर जिस स्वभावसे रस पदार्थको उत्पन्न करता है, उसी स्वभावसे यदि रूप, गन्ध, स्पर्श आदि पदार्थोंको भी उत्पन्न करेगा, तो रूप, रस, गन्ध आदि सब पदार्थ एक हो जावेगे। क्योंकि वे सब एक स्वभावसे उत्पन्न हुए हैं [बौद्धमतमें 'क्षण' शब्दसे पदार्थका ग्रहण है और यह इसका धर्म (गुण) है, यह इसका धर्मी (गुणी) है, ऐसा नहीं माना गया है। इसलिये जैसे वीजपूर पदार्थ है, वैसे ही रूप रस आदि भी पदार्थ हैं।] अब यदि कहो कि, वह वीजपूर पदार्थ रस आदि को अनेक स्वभावोंसे उत्पन्न

१ यौगमते क्षणघट्टेन परार्थसङ्गा क्षणिकत्वात्क्षणः ॥

परता है अर्थात् किसी रूप आदि को उपादानभावसे उत्पन्न करता है और किसी रस आदि पदार्थको सहकारीभावसे उत्पन्न करता है । भावार्थ—वीनपूर रूप आदि की उत्पत्ति में तो स्वयं ( रुद्र ) उपादानरूपसे रहता है, और रस आदिकी उत्पत्ति में स्वयं सहकारी कारण होकर रहता है, तो हम पूछते हैं कि, वे उपादान तथा सहकारी आदि भाव उस वीनपूरपदार्थके आत्मगत ( निमित्तरूप ) हैं ? अथवा अनात्मगत ( परस्वरूप ) हैं ? यदि कहें, कि—अनात्मगत हैं, तब तो वे उपादानादिभाव उस वीनपूरपदार्थके समान ही नहीं हैं । और यदि कहें, कि—उपादानादिभाव वीनपूरपदार्थके आत्मगत हैं, तो अनेक स्वभावरूप होनेसे उक्त वीनपूरपदार्थके अनेकता हो जावेगी अर्थात् जितने स्वभाव होंगे उतने ही उन स्वभावोंके धारक वीनपूरपदार्थ भी होंगे । अथवा उन स्वभावोंके एकताका प्रसङ्ग होगा । क्योंकि, वे उपादानादिभाव वीनपूरपदार्थसे अभिन्न हैं । और वीनपूर एक है ।

अथ य एव एकत्रोपादानभाव स एवान्यत्र सहकारिभाव इति न स्वभावभेद इष्यते । तर्हि नित्यस्यैकरूपस्यापि क्रमेण नानाकार्यकारिण स्वभावभेदः कार्यसाकर्यं च कथमिष्यते क्षणिकवादिना । अथ नित्यमेकरूपत्वादक्रम, अक्रमाच्च क्रमिणा नानाकार्याणां कथमुत्पत्तिरिति चेत्—अहो स्वपक्षपाती देवानाप्रियो य खलु स्वयमेकस्माच्चिरशार्द्रपादिक्षणत्कारणद्युगपदेनेककारणसाध्यान्येनेकार्योपयद्भीकुर्वोऽपि परपक्षे नित्येऽपि वस्तुनि क्रमेण नानाकार्यकरणेऽपि विरोधमुद्भावयति । तस्मात्क्षणिकस्यापि भावस्याऽक्रमेणार्थक्रिया दुर्घटा ।

अन यदि कहें कि, जो स्वभाव एक स्थानमें उपादानभाव होकर रहता है, वही दूसरे स्थानमें सहकारीभाव हो जाता है, इसलिये हम पदार्थोंमें स्वभावका भेद नहीं मानते हैं । तो हमारा ( जैनियोंका ) माना हुआ जो एक रूप और क्रमसे अर्थक्रिया करनेवाला नित्यपदार्थ है, उसके तुम क्षणिकवादियों ( बौद्धों ) ने स्वभावका भेद और कार्यसत्त्वत्व कैसे माना है । भावार्थ—नित्यपदार्थके माननेमें बौद्ध जो यह दोष देते हैं कि, “यदि नित्य पदार्थ क्रमसे एक स्वभावसे अर्थक्रिया करे, तब तो एक ही समयमें अपने सब कार्य कर लेगा, इस कारण कार्यसत्त्वता ( सब कार्याके अभिन्ता ) हो जावेगी । और यदि अनेक स्वभावोंसे अर्थक्रिया करे तो स्वभावका भेद होनानेके कारण उस नित्यपदार्थके क्षणिकताकी प्राप्ति होगी” तो उनका यह दोष देना ठीक नहीं है । क्योंकि, उन्होंने भी तो एक क्षणिक पदार्थसे उपादान तथा सहकारीभावोंद्वारा अनेक कार्याकी उत्पत्ति मानकर स्वभाव भेद नहीं माना है । अब

यदि बौद्ध कहै, कि तुम्हारा माना हुआ नित्य पदार्थ एकरूप होनेसे अक्रम ( क्रमरहित ) है । और अक्रम पदार्थसे क्रमिक ( क्रमसे होनेवाले ) अनेक कार्योंकी उत्पत्ति कैसे हो सकती है ? तो हमको खेद होता है कि, देवानांप्रिय ( मूर्ख ) बौद्ध अपना पक्षपती है । क्योंकि, जो स्वयं एक और अंशरहित ( क्षणमात्रवर्ती ) रूप आदि पदार्थरूप कारणसे अनेक कारणोंद्वारा सिद्ध होने योग्य अनेक कार्योंकी उत्पत्ति मान करके भी नित्य पदार्थसे क्रमसे नानाकार्योंके करना माननेरूप भी पर ( हमारे ) पक्षमें विरोधको उत्पन्न करता है । भावार्थ—बौद्ध जब निरंश पदार्थ ही से एक क्षणमें क्रमिक अनेक कार्योंका होना मानता है, तब हम जो चिरकाल-स्थायी नित्यपदार्थसे क्रमद्वारा अनेक कार्योंका होना मानते हैं, उसमें दोष क्यों देता है । इसकारण सिद्ध हुआ कि क्षणिक पदार्थके भी अक्रमसे अर्थक्रिया नहीं हो सकती है ।

इत्यनित्यैकान्तादपि क्रमाऽक्रमयोर्व्यापकयोर्निवृत्त्यैव व्याप्यार्थक्रियापि व्यावर्तते । तद्व्यावृत्तौ च सत्त्वमपि व्यापकानुपलब्धिबलैर्नैव निवर्तते । इत्येकान्ताऽनित्यवादोऽपि न रमणीयः ।

इसप्रकार एकान्त अनित्य पदार्थसे भी क्रम अक्रमरूप व्यापककी रहिततासे ही व्याप्य जो अर्थक्रिया है, वह भी दूर होती है । और अर्थक्रियाके दूर होनेपर व्यापककी अप्राप्तिके बलसे ही सत्त्व भी दूर होता है । भावार्थ—अर्थक्रिया जो है सो क्रम और अक्रमसे व्याप्त है, और एकान्त अनित्यपदार्थसे क्रम तथा अक्रमद्वारा अर्थक्रिया नहीं होती है । इसलिये अपने व्यापक जो क्रम अक्रम है, उनके अभावमें क्रम, अक्रमसे व्याप्य जो अर्थक्रिया है, वह दूर होती है । और नष्ट होता हुआ अर्थक्रियारूप व्यापक अपनेसे व्याप्य अर्थक्रियाकारित्वका नाश करता है । एवं अपना व्यापक जो अर्थक्रियाकारित्व है, उसका अभाव होनेसे सत्त्व ( वस्तुत्व ) भी नष्ट होता है । इस कारण एकान्त अनित्यवाद अर्थात् सर्वथा पदार्थोंको अनित्य मानना भी ठीक नहीं है ।

स्याद्वादे तु पूर्वोत्तराकारपरिहारस्वीकारस्थितिलक्षणपरिणामेन भावानामर्थक्रियोपपत्तिरविरुद्धा । न चैकत्र वस्तुनि परस्परविरुद्धधर्माध्यासाऽयोगादसन् स्याद्वाद इति वाच्यम् । नित्यानित्यपक्षविलक्षणस्य पक्षान्तरस्या-ङ्गीक्रियमाणत्वात्, तथैव च सर्वैरनुभवात् । तथा च पठन्ति ।—“भागे सिंहो नरो भागे योऽर्थो भागद्वयात्मकः । तमभागं विभागेन नरसिंहं प्रचक्षते । १ ।” इति । वैशेषिकैरपि चित्ररूपस्यैकस्यावयविनोऽभ्युपगमात् । एक-

स्वैव पटादेश्चलाचलरकारकावृतानावृतत्वादिविरुद्धधर्माणासुपलब्धे, सौगतैरप्येकत्र चित्रपटीज्ञाने नीलानील-योर्विरोधान्नीकारात् ।

और स्वाद्धादमें अर्थात् एक ही पदार्थमें कथंचित् नित्यता और अनित्यतारूप दोनों धर्मोंको माननेवाले हमारे पक्षमें तो पूर्व आकारका त्याग करना १, उत्तर आकारका स्वीकार करना २, और सर्व अवस्थाओंमें द्रव्यसमावेश स्थित रहना ३, इन स्वरूप जो उत्पाद, व्यय तथा श्रोव्य रूप परिणाम है, उसके माननेसे पदार्थार्थके अर्थक्रियाकी सिद्धि विरोध रहित है। श्रुति—एक पदार्थमें परस्पर विरोध रखनेवाले नित्य और अनित्यरूप दोनों धर्मोंका रहना असम्भव है, इसकारण बुद्धारा स्वाद्धाद मिथ्या है। समाधान—ऐसा न कहना चाहिये। क्योंकि, स्वाद्धादमें नित्यपक्ष तथा अनित्यपक्षसे भिन्न जो नित्यानित्यरूप तीसरा पक्ष है, वह स्वीकार किया गया है। और पदार्थोंमें इसी प्रकारसे अर्थात् नित्यानित्यरूपतासे ही सबको अनुभव भी होता है। सो ही दित्वलाते है।—“जो एक भागमें सिंह है तथा दूसरे भागमें मनुष्य है, उस भागरहित पदार्थको विभाग करके नरसिंह कहते है। १।” भावार्थ—दृष्टिहा वतार शरीरके एक भागमें तो सिंहके समान है, और दूसरे भागमें पुरुषके समान है, इसकारण यद्यपि वह एक ही शरीरमें परस्पर विरुद्ध दो आकृतियोंको धारण करनेसे भाग रहित है, तथापि लौकिकजन विभाग करके उसको नरसिंह कहते है। इसी प्रकार हमारा स्वाद्धाद भी है। वैशेषिकोंने भी एक चित्ररूप अवयवी माना है अर्थात् रक्त, पीत, नील आदि अनेक वर्णरूप धर्मोंको धारण करनेवाले एक चित्ररूप पदार्थको जुदा माना है। और एक ही वस्त्र आदि पदार्थके चल (हिलते हुए) अचल (नहीं हिलते हुए) रक्त (लाल) अरक्त (लालरंगसे भिन्न) आवृत (ढके हुए) अनावृत (नहीं ढके हुए) आदि परस्पर विरुद्ध धर्मोंकी प्राप्ति होनेसे बौद्धोंने भी एक चित्र (अनेक) वर्णोंके धारक वस्त्रके ज्ञानमें नील वर्ण और नीलसे भिन्न—क्षेत, पीत आदि वर्णोंके परस्पर विरोध नहीं माना है ॥ भावार्थ—एक ही वस्त्र किसी भागमें तो हिलता रहता है और किसीमें नहीं हिलता है। एक भागमें लालवर्णको धारण करता है और दूसरे भागमें पीतवर्णको धारण करता है। एवं एक भागमें किसी दूसरेसे ढका हुआ रहता है और दूसरेमें खुला हुआ। ऐसा देखे जानेसे बौद्धोंने एक वस्त्रके ज्ञानमें नील और पीतवर्णका विरोध नहीं माना है।

अत्र च यद्यप्यधिकृतत्वादिन प्रदीपादिक कालान्तरावस्थायित्वात्क्षणिक न मन्यन्ते। तन्मते पूर्वापरान्ता-वच्छिन्नाया सत्ताया एवानित्यतालक्षणत्वात्। तथापि बुद्धिसुखादिक तेऽपि क्षणिकतयैव प्रतिपन्ना। इति तद-



धिकारेऽपि क्षणिकवादचर्चा नानुपपन्ना । यदपि च कालान्तरावस्थायि वस्तु, तदपि नित्यानित्यमेव । क्षणोऽपि न खलु सोऽस्ति यत्र वस्तु उत्पादव्ययध्रौव्यात्मकं नास्ति । इति काव्यार्थः ॥ ५ ॥

यद्यपि अधिकृत वादियोंने अर्थात् जिनका हमने यहां खण्डन किया है, उन वैशेषिकोंने एक क्षणके सिवाय अन्य क्षणोंमें भी विद्यमान रहनेसे प्रदीप आदि पदार्थोंको क्षणिक नहीं माने है अर्थात् वैशेषिकोंके मतमें प्रदीप आदि बहुत क्षणोंमें रहते हैं । क्योंकि, उनके मतमें पूर्व और उत्तरके अन्तसे मिली हुई जो सत्ता है अर्थात् जिसका पहिले भी अभाव हो और पीछे भी अभाव हो ऐसी जो पदार्थकी विद्यमानता है, वह ही अनित्यताका लक्षण है । भावार्थ—बौद्ध जैसे सब पदार्थोंको क्षणस्थायी होनेसे अनित्य कहते हैं, उसप्रकार वैशेषिक क्षणस्थायी पदार्थको अनित्य नहीं कहते, किन्तु जिसका आदि और अन्त हो उस पदार्थको अनित्य मानते हैं । तथापि उन वैशेषिकोंने भी बुद्धि, सुख, दुःख आदि पदार्थोंको क्षणिकरूप ही स्वीकार किये हैं । इसकारण इस वैशेषिकोंके खण्डनमें भी जो हमने क्षणिकवादकी चर्चा कर डाली है, वह अनुनित नहीं है । और जब पदार्थ अन्य क्षणोंमें वत्ते रहा है, उस समय भी वह पदार्थ नित्य तथा अनित्य, इन दोनों धर्मों रूप ही है । और वह कोई क्षण भी नहीं है कि, जिस क्षणमें पदार्थ उत्पाद व्यय और ध्रौव्य स्वरूप न हो अर्थात् सब ही क्षणोंमें पदार्थ उत्पाद व्यय तथा ध्रौव्यरूप लक्षणका धारक है । इसप्रकार काव्यका भावार्थ है ॥ ५ ॥

अथ तदभिमतमीश्वरस्य जगत्कर्तृत्वाभ्युपगमं मिथ्याभिनिवेशरूपं निरूपयन्नाह ।

अब वैशेषिकोंने जो ईश्वरको जगतका कर्त्ता माना है, वह मिथ्या अप्रह रूप है । यह दिखलाते हुए आचार्य अग्रिम काव्यका कथन करते हैं ।

कर्त्तास्ति कश्चिज्जगतः स चैकः स सर्वगः स स्ववशः स नित्यः ।

इमाः कुहेवाकविडम्बनाः स्युस्तेषां न येषामनुशासकस्त्वम् ॥ ६ ॥

काव्यभावार्थः—हे नाथ ! जिनके आप उपदेशदाता नहीं हैं, उनके “जगतका कोई कर्त्ता है, वह एक है, वह सर्वव्यापी है, वह स्वाधीन है, और वह नित्य है” ये दुराग्रहरूपी विडम्बनायें होती हैं ।

व्याख्या । जगत प्रत्यक्षादिप्रमाणोपलक्ष्यमाणचराचररूपस्य विश्वत्रयस्य कश्चिदनिर्वचनीयस्वरूप पुरुष-विशेषः कर्त्ता स्रष्टा अस्ति विद्यते । ते हि इत्य प्रमाणयन्ति—उर्व्वीपर्वततर्वादिक सर्व बुद्धिमत्कर्तृक कार्यत्वात् । यद्यत्कार्यतत्तत्सर्व बुद्धिमत्कर्तृक यथा घटस्तथा चेद तस्मात्तथा । व्यतिरेके व्योमादि । यश्च बुद्धिमास्तत्कर्त्ता स भगवानीश्वर एवेति ।

व्याख्यार्थः—“जगतः” प्रत्यक्ष आदि प्रमाणोंद्वारा जाननेमें आते हुए जो ये चर (जगम) और अचर (सावर) रूप तीन जगतके पदार्थ हैं, इनका “तथित्व” वचनोंके अगोचर स्वरूपका धारक कोई पुरुषविशेष “कर्त्ता” बनानेवाला “अस्ति” है । ये वेशेषिक इस ऊपर कहे हुए अपने मतको इस निम्नलिखित प्रकारसे प्रमाण करते हैं अर्थात् सिद्ध करते हैं कि, ये पृथिवी, पर्वत और वृक्ष आदि समस्त पदार्थ बुद्धिमानके रचे हुए हैं । क्योंकि, ये सब कार्य हैं । जो जो कार्य हैं, वह वट सब बुद्धिमानका रचा हुआ है । जैसे कि, घट कार्य है और वह बुद्धिमान उभकारसे बनाया हुआ है । उसी प्रकार अर्थात् घटके समान ही ये पृथिवी पर्वत आदिक भी कार्य हैं, इसलिये किसी बुद्धिमानके द्वारा बनाये हुए हैं । व्यतिरेक दृष्टान्तमें व्योम आदि हैं अर्थात् आकाश आदि कार्य नहीं हैं, इसलिये किसी बुद्धिमानके बनाये हुए भी नहीं हैं । और जो कोई बुद्धिमान इन पृथिवी आदि कार्योंका कर्त्ता है, वह भगवान ईश्वर ही है ।

न चायमसिद्धो हेतुर्यतो भूभृथरादे स्वस्वकारणकलापजन्यतया अवयवितया वा कार्यत्वं सर्ववादिना प्रतीतमेव । नाप्यनैकान्तिको विरुद्धो वा । विषक्षादत्यन्तव्यावृत्तत्वात् । नापि कालात्ययापदिष्ट । प्रत्यक्षानुमानागमावाधितधर्मधर्म्यनन्तरप्रतिपादितत्वात् । नापि प्रकरणसम । तत्प्रतिपत्तिधर्मोपपादनसमर्थप्रत्यनुमानाभावात् ।

और हमने पृथिवी आदिको ईश्वरके बनाये हुए सिद्ध करनेके लिये जो यह कार्यस्वरूप हेतु दिया है, वह असिद्ध नहीं है । क्योंकि, अपने २ कारणोंके समूहसे उसज होनेसे अथवा अवयवीपनेसे पृथिवी, पर्वत आदिके कार्यत्व सभी चादियोंने माना है । और विषक्षसे अत्यन्त भिन्न है, इस कारण यह कार्यत्वहेतु अनैकान्तिक (व्यभिचारी) अथवा विरुद्ध भी नहीं है । तथा यह कार्यत्वहेतु कालात्ययापदिष्ट (वाधित) भी नहीं है । क्योंकि, प्रत्यक्ष, अनुमान और आगम इन तीनों प्रमाणोंसे अवाधित अर्थात् सिद्ध ऐसे जो धर्म और धर्मी हैं, उनके पश्चात् कहा गया है अर्थात् पहले प्रमाणसिद्ध धर्म तथा धर्मीका कथन करके

पीछे इस हेतुको कहा है । एवं यह कार्यत्वहेतु प्रकरणसम ( सत्प्रतिपक्ष ) भी नहीं है । क्योंकि, इसके प्रतिकूल धर्मको अर्थात् जिस कर्तृत्वधर्मको यह कार्यत्वहेतु सिद्ध करता है, उस कर्तृत्वधर्मसे प्रतिकूल जो अकर्तृत्व धर्म है, उसको सिद्ध करनेमें समर्थ कोई प्रत्यनुमान नहीं है ।

न च वाच्यमीश्वरः पृथ्वीपृथ्वीधरादेर्विधाता न भवति । अशरीरत्वात् । निर्वृत्तात्मवत् । इति प्रत्यनुमानं तद्वाधकमिति । यतोऽत्रेश्वररूपो धर्मी प्रतीतोऽप्रतीतो वा प्ररूपितः । न तावदप्रतीतो हेतोराश्रयासिद्धिप्रसङ्गात् । प्रतीतश्चेद्येन प्रमाणेन स प्रतीतस्तेनैव किं स्वयमुत्पादितस्वतनुर्न प्रतीयते । इत्यतः कथमशरीरत्वम् । तस्मान्निरवद्य एवायं हेतुरिति ।

शंका—“ ईश्वर जो है, सो पृथ्वी, पर्वत आदिका कर्त्ता नहीं हो सकता है । क्योंकि, शरीररहित है । मुक्त आत्माके समान अर्थात् जैसे मुक्त आत्मा शरीररहित होनेसे पृथिवी आदिका कर्त्ता नहीं होता है, उसी प्रकार ईश्वर भी अशरीर है, इसकारण पृथिवी आदिका कर्त्ता नहीं हो सकता है ।” यह प्रत्यनुमान जगत्स्वरूप धर्ममें ईश्वरकर्तृत्व धर्मका बाधक है । समाधान—यह न कहना चाहिये । क्योंकि, “ ईश्वर पृथिवी आदिका कर्त्ता नहीं हो सकता है ” इत्यादि इस अनुमानके प्रयोगमें तुमने जो ईश्वररूप धर्मका कथन किया है, सो प्रतीत है ? वा अप्रतीत है ? यदि कहो कि, अप्रतीत ( नहीं जाने हुए ) ईश्वर धर्मका कथन किया है, तब तो हेतुके आश्रयासिद्धि दोषका प्रसंग औबग अर्थात् जब धर्मा ही अप्रतीत है, तब अशरीरत्व हेतु किसमें रहेगा । और यदि कहो कि,—हमने प्रतीत ( जाने हुए ) ईश्वरधर्मका निरूपण किया है, तो जिस प्रमाणसे तुमने उस ईश्वरको जाना है, उसी प्रमाणसे तुम उस ईश्वरको स्वयं ( अपने आप ही ) उत्पन्न किये हुए शरीरका धारक भी क्यों नहीं जान लेते हो अर्थात् जिस प्रमाणसे तुमने ईश्वर जाना है, उसी प्रमाणसे तुम यह भी मान लो कि, ईश्वरने स्वयं अपना शरीर बनाकर फिर जगतको बनाया है । और जब ईश्वरको शरीरका धारक मानलिया, तब अशरीरपना कहां रहा ? इस कारण हमने जो कार्यत्वहेतु दिया है, वह निर्दोष ही है । भावार्थ—असिद्ध, १ विरुद्ध, २ अनैकान्तिक, ३ कालात्ययापदिष्ट ४ और सत्प्रतिपक्ष ५ ये जो पांच हेतुके दोष हैं, इनमेंसे हमारे कहे हुए कार्यत्वहेतुमें कोई भी दोष नहीं है, इस कारण ईश्वर जगतका कर्त्ता है । यह सिद्ध हो गया ।

स चैक इति । च पुनरर्थे । स पुन पुरुषविशेष एकोऽद्वितीय । बहूना हि विश्वविधातृत्वस्वीकारे परस्परविमतसंभायनाया अनिवार्यत्वादकस्य वस्तुनोऽन्यान्यरूपतया निर्माणे सर्वमसमग्रसमापद्येत । इति ।

“च” [ यदा ‘च’ पुन के अर्थम हे ] फिर “सः” वह पुरुषविशेष जो है सो “एकः” एक हे अर्थात् उसके सिवाय और कोई दूसरा जगतका कृता नहीं है । यदि बहुल्लोको जगतके कर्त्ता मानें तो उनके परस्पर समति ( सलाह ) में भेद ( फरक ) होनेकी संभावना नहीं रुक सकती है, इस कारण एक एक वस्तुकी अथ अथ प्रकारसे रचना होने पर सब अनुचित हो जावे । भावार्थ—यदि बहुतसे पुष्प विशेषणको जगतके कृता मानें तो उनके परस्पर मतिभेद हो जायेगा और उस मतिभेदके होने पर कोई तो एक वस्तुको अन्य प्रकारसे बनावेगा और कोई उसी एक वस्तुको दूसरे प्रकारसे बनावेगा और ऐसा होने पर सब अनुचित हो जायेगा अर्थात् झुटाला होनेसे किसी भी वस्तुकी स्वरूपव्यवस्था न होगी ॥

तथा स सर्वग इति । सर्वत्र गच्छतीति सर्वग सर्वव्यापी । तस्य हि प्रतिनियतदेशव्यसित्वेऽनियतदेशघृत्तीना विश्वत्रयान्तर्यसिपदार्थसार्थाना यथावन्निर्माणानुपपत्ति । कुम्भकारादिषु तथा दर्शनात् । अथवा सर्वे गच्छति जानातीति सर्वग सर्वज्ञ । सर्वे गत्यर्था ज्ञानार्था इति वचनात् । सर्वज्ञत्वाऽभावे हि योचितोपादानकारणान्नभिज्ञत्वादनुकरूपकार्योत्पत्तिर्न स्यात् ।

तथा फिर “ स ” यह पुरुषविशेष “ सर्वग ” सब जगह गमन करनेवाला अर्थात् सर्वव्यापी ( सब पदार्थोंमें रहनेवाला ) है । क्योंकि, यदि उसको प्रतिनियतदेशवर्ती अर्थात् किसी एक नियमित ( मुकुरर ) स्थानमें रहनेवाला मानें तो उसके अनियमित स्थानोंमें रहनेवाले ऐसे जो तीनों लोकोंमें स्थित पदार्थोंके समूह है, उनको यथावत् रीतिसे ( भले प्रकारसे ) बनानेकी सिद्धि न होगी अर्थात् वह भिन्न २ स्थानोंमें स्थित पदार्थोंको यथावत् रीतिसे न बना सकेगा । क्योंकि, कुम्भकार आदिमें ऐसा देखा जाता है अर्थात् जहां कुम्भकार स्थित है, वहां ही वह घट बनाता है । अथवा वह “ गतिरूप अर्थके धारक सब धातु नानरूप अर्थके धारक भी है, ” इस वचनसे सर्वग अर्थात् सर्वज्ञ ( सबको जाननेवाला ) है । क्योंकि, यदि वह पुरुषविशेष सर्वज्ञ न हो तो यथायोग्य उपादान कारणोंको न जाननेसे उसके द्वारा योग्य कार्योंकी उत्पत्ति न होगी अर्थात् असर्वज्ञतासे ईश्वरके ‘ किन २ उपादान कारणोंसे

कौन २ से कार्य होते है ' इस विषयक ज्ञान न होगा और उस ज्ञानके न होनेसे जगतमें जो ये योग्यकार्य देखनेमें आते है, इनको वह ईश्वर उत्पन्न न कर सकेगा ।

तथा स स्ववशः स्वतन्त्रः । सकलप्राणिनां स्वेच्छया सुखदुःखयोरनुभावनसमर्थत्वात् । तथा चोक्तम्—“ ईश्वर-  
प्रेरितो गच्छेत् स्वर्गं वा श्वश्रमेव वा । अन्यो जन्तुरनीशोऽयमात्मनः सुखदुःखयोः । १ । ” इति । पार-  
तन्त्र्ये तु तस्य परमुखप्रेक्षितया मुख्यकर्तृत्वव्याघातादनीश्वरत्वापत्तिः ।

तथा फिर “ सः ” वह “ स्ववशः ” स्वतंत्र अर्थात् स्वाधीन है । क्योंकि, वह ईश्वर अपनी इच्छानुसार सब प्राणियोंको सुख और दुःखका अनुभव करानेमें समर्थ है अर्थात् अपनी इच्छासे सबको सुख तथा दुःख देता है । सो ही कहा भी है कि,—  
“ यह जीव ईश्वरका भेजा हुआ ही स्वर्गको अथवा नरकको गमन करता है । क्योंकि, ईश्वरके सिवाय जो अन्य जीव है, वे अपने सुख और दुःखको उत्पन्न करनेमें समर्थ नहीं है । १ । ” यदि उस ईश्वरको परतंत्र ( पराधीन ) मानें तो वह ईश्वर जगतके बनानेमें दूसरोंका सुख देखेगा अर्थात् दूसरोंकी आज्ञा लेकर कार्य करेगा इस कारण उसके मुख्यकर्त्तापनेका नाश होनेसे अनीश्वरता हो जावेगी अर्थात् मुख्यकर्त्ता न रहनेसे ईश्वर ईश्वर न रहेगा ।

तथा स नित्य इति । अप्रच्युतानुत्पन्नस्थिरैकरूपः । तस्य ह्यनित्यत्वे परोत्पाद्यतया कृतकत्वप्राप्तिः । अपेक्षित-  
परव्यापारो हि भावः स्वभावनिरूप्यतौ कृतक इत्युच्यते । यश्चापरस्तत्कर्त्ता कल्प्यते स नित्योऽनित्यो वा स्यात् ।  
नित्यश्चेदधिकृतेश्वरेण किमपराद्धम् । अनित्यश्चेत्तस्याप्युत्पादकान्तरेण भाव्यम् । तस्यापि नित्यानित्यत्वकल्प-  
नायामनवस्थादौस्थ्यमिति ।

तथा “ सः ” वह पुरुषविशेष “ नित्यः ” नित्य है अर्थात् अप्रच्युत ( अविनाशी ) अनुत्पन्न ( उत्पत्तिसे रहित ) और स्थिरैकरूप ( निश्चल एक स्वभावका धारक ) है । क्योंकि, यदि ईश्वरको अनित्य मानेगे तो परसे उत्पन्न होनेके कारण वह ईश्वर कृतक होजावेगा । कारण कि, जो पदार्थ अपने स्वरूपकी सिद्धिमें अन्य पदार्थके व्यापारकी अपेक्षा रखता है अर्थात् निजको सिद्धकर-  
नेके लिये दूसरेकी सहायता चाहता है, वह कृतक कहलाता है । और जो तुम किसी दूसरेको ईश्वरका कर्त्ता मानो, तो हम प्रश्न करते हैं कि, वह ईश्वरका कर्त्ता नित्य है ? वा अनित्य है ? यदि कहो कि, नित्य है, तब तो हमारे माने हुए इस ईश्वरने क्या

अपराध किया है अर्थात् तुम ईश्वरके कर्त्ताओं नित्य न मानकर ईश्वरको ही नित्य क्यों नहा मानलेते हो । यदि कहो कि, ईश्वरका कर्त्ता अनित्य है, तो ऐसी दशामें उस ईश्वरके कर्त्ताओं वनानेवाला भी कोई दूसरा होना चाहिये और उसका भी कोई अन्य । इस प्रकार नित्य तथा अनित्य रूप विभक्तिकी कल्पना करनेमें अनवस्था नामक दोष कभी दूर न होगा ।

तदेवमेकत्वादिविशेषणविशिष्टो भगवानीश्वरस्त्रिजगत्कर्त्तृति पराम्युपगममुपदर्शयौत्तरार्द्धेन तस्य दुष्टत्वमाचष्टे । इमा एता अनन्तरोक्ता कुहेवाकविडम्बना कुत्सिता हेवाका आग्रहविशेषा कुहेवाका कदाग्रहा इत्यर्थस्त एव विडम्बना विचारचातुरीगाल्पेन तिरस्काररूपत्वाद्दिगोपकप्रकारा स्युर्भवेयुस्तेषा प्रामाणिकापसदाना येषा हे स्वामिन् त्वं नानुशासको न शिक्षादाता ।

तो इस प्रकार एकत्वादिविशेषणोंका धारक जो भगवान् ईश्वर है, वही तीन जगत्का कर्त्ता है । इस पूर्वोक्त प्रकारसे आचार्य श्लोकके पूर्वार्द्धद्वारा वैशेषिकोंके मतको दियान्तर अथ उत्तरार्द्धसे उस वैशेषिकमतकी दुष्टताका कथन करते हैं । “ इमा ” ये ऊपर कही हुई “ कुहेवाकविडम्बना ” लोटे आग्रहरूप विडम्बनायें अर्थात् विचारकी चतुरतासे रहित होनेके कारण तिरस्कार रूप होनेसे अपने दोषोंको छिपानेके प्रकार उन अप्रम न्यायवेत्ताओंके ( वैशेषिकोंके ) “ स्युः ” होंवें । “ येषा ” जिनके हे स्वामिन् ! “ त्वं ” आप “ अनुशासक ” शिक्षा देनेवाले “ न ” नहीं हो । भावार्थ—हे भगवन् ! आपकी आज्ञासे प्रतिल्ल वैशेषिकाने जो बिना समझे ईश्वरको जगत्का कर्त्ता मान लिया है, उस दोषको छिपानेके लिये ही उन्होंने ये एकत्व आदि विशेषण दिये हैं ।

तदभिनिवेशाना विडम्बनारूपत्वज्ञापनार्थमेव पराभिप्रेतपुरुषविशेषणेषु प्रत्येक तच्छब्दप्रयोगमसूयागर्भमाविर्भावयाशङ्कार स्तुतिकार । तथा चैवमेव निन्दनीय प्रति वक्तारो वदन्ति । स मूर्ख, स पापीयान्, स दरिद्र इत्यादि । त्वमित्येकवचनसयुक्तयुष्मच्छब्दप्रयोगेण परमेशितु परमकारुणिकतयाऽनपेक्षितस्वपरपक्षविभागमितरशास्तृणमसाधारणमद्वितीय हितोपदेशकत्व ध्वन्यते ।

स्तुतिके कर्त्ता आचार्यने वैशेषिकोंके अभिप्रायोंको विडम्बनारूप विदित करनेके लिये ही उनके अभीष्ट जो ईश्वरके विशेषण हैं, उनमें प्रत्येक विशेषणके साथ ईर्ष्याके धारक ‘ तत् ’ इस शब्दका प्रयोग किया है । और निन्दाकरनेयोग्य पुरुषके प्रति

कहनेवाले वह मूर्ख है, वह महापापी है, इत्यादि इसी प्रकार प्रत्येक विशेषणके साथ तत्शब्दको व्यवहारमें लोते है । और ' त्वं ' इस एकवचनके धारक युष्मत्शब्दका प्रयोग करनेसे आचार्य परमेश्वर श्रीजिनेन्द्रके परमदयालुताके कारण निज और पर पक्षकी भेदभावनाकी अपेक्षाके बिना अन्य उपदेशकोंमें न होनेवाला ऐसा जो अद्वितीय हितोपदेशकपना है, उसको ध्वनित करते है । भावार्थ—स्तुतिमें युष्मत् शब्दका एकवचन देकर आचार्यने यह दर्शाया है कि, जैसे अन्य उपदेशक पक्ष-पाती होकर अपने मतवालोंको तो उपदेश देते है, और अन्य मतवालोंको नहीं देते है । उसप्रकार श्रीजिनेन्द्र पक्षपाती नहीं है, किंतु परमकरुणबुद्धिसे सभीको समान हितोपदेश देनेसे अद्वितीय उपदेशक है ।

अतोऽन्नायमाशयः । यद्यपि भगवानविशेषेण सकलजगज्जन्तुजातहितावहां सर्वेभ्य एव देशनावाचमाचष्टे । तथापि सैव केषांचिन्निकाचितपापकर्मकलुषितात्मनां रुचिरूपतया न परिणमते । अपुनर्वन्धकादिव्यतिरिक्तत्वेनायोग्यत्वात् । तथा च कादम्बर्यां बाणोऽपि वभाण—“ अपगतमले हि मनसि स्फटिकमणाविव रजनिकरगभस्तयो विशन्ति सुखमुपदेशगणाः । गुरुवचनममलमपि सलिलमिव महदुपजनयति श्रवणस्थितं शूल-मभ्यस्य ” इति । अतो वस्तुवृत्त्या न तेषां भगवाननुशासक इति ।

इस कारण यहां पर यह भाव है कि, यद्यपि भगवान् अविशेषसे अर्थात् समानरूपसे सभीके लिये संपूर्ण जगत्के जीवोंका भला करनेवाले उपदेशवचनको कहते है । तथापि वही उपदेशरूपवचन पूर्वकालमें उपार्जन कियेहुए निकाचित-पापकर्मोंसे मलीन है आत्मा जिनका ऐसे कितने ही जीवोंके रुचिरूपतासे नहीं परिणमता है अर्थात् कितने ही पापीजीवोंको अच्छा नहीं लगता है । क्योंकि, वे पापीजीव अपुनर्वन्धक [ जो तीव्रभावोंसे पापको नहीं करता है, वह अपुनर्वन्धक कहलाता है और इसकी मुक्ति पुद्गल परावर्त्तनमें ही हो जाती है ] आदि जीवोंसे भिन्न होनेके कारण अयोग्य है अर्थात् उपदेशके पात्र नहीं है । सो ही कादम्बर्यीमे बाणकवीने भी कहा है कि, जैसे निर्मल स्फटिकमणि ( विछोर ) में चद्रमाकी किरणें सुखसे प्रवेश करती हैं, उसी प्रकार मलरहित ( सच्छ ) मनमें उपदेशोंके समूह सुखसे प्रवेश करते है । और जैसे कर्ण ( कानों ) में स्थित हुआ निर्मलजल शूलरोगको उत्पन्न करता है, उसीप्रकार कर्णोंमें स्थित हुआ निर्मल गुरुका वचन भी अभ्यजीविके शूल नामक रोगको उत्पन्न कर-

१ पापं न तीव्रभावात्करोतीत्यादिलक्षणोऽपुनर्वन्धकः । अस्य च पुद्गलपरावर्त्तनमव्य गृह्य मुक्तिः ॥

ता है अर्थात् यदि अव्यय उपदेशवचन सुनें तो, वह उसको अच्छा नहीं लगता है। इसकारण वास्तवमें भगवान् उनके उपदेशक नहीं हैं अर्थात् 'तेषां न येणामनुशासकस्त्वम्' (जिनके आप उपदेश दाता नहीं है, उनके ही ये दुराग्रह होते हैं) ऐसा जो आचार्यने कहा है वह सत्य है। क्योंकि, वैशेषिकमतवाले अव्यय होनेसे उपदेशके पात्र नहीं हैं।

न चैतावता जगद्गुरोरसामर्थ्यसम्भावना । न हि कालदष्टमनुजीवयन् समुज्जीवितेरदृष्टको विपभिपगुपाल-  
म्भनीयोऽतिप्रसङ्गात् । स हि तेषामेव दोष । न खलु निखिलभुवनभोगमवभासयन्तोऽपि भानवीया भानव  
कौशिकलोकस्यालोकहेतुतामभजमाना उपालम्भसम्भावनास्पदम् । तथा च श्रीसिद्धसेन —“सद्धर्मवीजवपना-  
नपकौशलस्य यज्ञोक्त्यान्वय तत्रापि खिलान्वयभूयन् । तत्राश्रुत खगकुलेष्विव तामसेषु सूर्यांशवो मधुकरीचरणा-  
वदाता । १ ।”

और इस कथनसे तीन लोकके गुरु-श्रीभगवान्के असामर्थ्यकी सम्भावना नहीं है अर्थात् कोई यह शका करे कि, अव्ययको उपदेश न दे सकनेसे भगवान् असमर्थ है, सो नहीं है। क्योंकि, अन्धके इसे हुएको जीवदान देनेवाला विषवैद्य यदि कालसर्पके डसेको नहीं निला सके तो वह विषवेद्य उपालम्भके योग्य नहीं है। क्योंकि, अतिप्रसंग है। भावार्थ—सब सर्पआदिके डसे हुए जीवों को उनका जहर दूरकरके जिला देनेवाला विषवैद्य (जहरका इलाज करनेवाला) यदि काल जातिके सर्पसे डसे हुएको न जिला सके तो वह वेद्य ठपकेका पात्र नहीं है। क्योंकि, अन्य रोकडों विषोको दूर करता है। इसकारण वह दोष उस विषवैद्यका नहीं, किन्तु उस सर्पका ही है कि, जिस पर मर आदिका प्रभाव ही नहीं गिर सकता है। इसी प्रकार अन्य सब जीवोंको उपदेश देते हुए भगवान् यदि अभयोंको उपदेश न देसकें तो इससे भगवान् असमर्थ नहीं हो सकते हैं। यह दोष उन अव्ययोंका ही है, कि, वे उपदेशके पात्र नहीं हैं। क्योंकि, संपूर्ण भुवनमंडलको प्रकाशित करनेवाली सूर्यकी किरणें यदि उलका (घूबुओं) के प्रकाशकी कारण नहीं होवें तो उपालम्भके पात्र नहीं है। भावार्थ—सूर्यकी किरणें सब जगह प्रकाश करके सब जीवोंको सब पदार्थ दिखलाती हैं, परंतु यदि घूबूको उनके प्रकाशमें न दीसे तो उसमें सूर्यकी किरणोका कोई दोष नहीं है। किंतु उन घूबूओंका ही दोष है। सो ही श्रीसिद्धसेनदिव्यकरने कहा है कि “हे लोकबाधव ! उत्तम धर्मरूप बीजके घनेमें अत्यंत निपुणताके



स्याद्वादमं.

॥ २७ ॥

धारक आपके भी जो खिल अर्थात् हल आदिसे नहीं गोदे हुए क्षेत्र हुए सो इसमें कोई आश्चर्य नहीं है। क्योंकि, जगतमें अन्ध-कारमें पित्तेवाले घूँघूआदि दिनान्ध पक्षियोंके समूहको सूर्यकी किरणें अमरीके चरणोंके समान पीतवर्णकी धारक दीख पड़ती है।” भावार्थ—जैसे चतुर किसानद्वारा बोया हुआ बीज अयोग्यक्षेत्रमें फलदायी नहीं होता है, उसी प्रकार जब भगवान्ने सम्यग्धर्मका उपदेश दिया तब कितने ही अभव्योंको उस उपदेशने लाभ नहीं पहुंचाया। सो इस विषयमें कोई आश्चर्य नहीं। क्योंकि, जो सूर्यकी किरणें अंधकारको दूरकरके संपूर्ण भुवनमंडलमें प्रकाश कर देती हैं, वे ही सूर्यकी किरणें नेत्र बंद कियेहुए घूबू आदि पक्षियोंको अमरी ( भोरी ) की दागोंके समान कुछ कुछ पीली नजर आती है। १।”

अथ कथमिव तत्कुहेवाकानां विडम्बनारूपत्वमिति ब्रूमः। यत्तावदुक्तं परैः क्षित्यादयो बुद्धिमत्कर्तृकाः कार्यत्वाद्घटवदिति। तदयुक्तम्। व्यासेरग्रहणात्। साधनं हि सर्वत्र व्याप्तौ प्रमाणेन सिद्धायां साध्यं गमयेदिति सर्ववादिसंवादः। स चायं जगन्ति सृजन् सशरीरोऽशरीरो वा स्यात्। सशरीरोऽपि किमस्मादिवदृश्यशरीर-विशिष्ट उत पिशाचादिवदृश्यशरीरविशिष्टः। प्रथमपक्षे प्रत्यक्षबाधः। तमन्तरेणापि च जायमाने तृणतरुपुर-न्दरधनुरन्नादौ कार्यत्वस्य दर्शनात्प्रमेयत्वादिवत्साधारणानैकान्तिको हेतुः।

अब उन वैशेषिकोंके खोटे आग्रह विडम्बनारूप कैसे है सो कहते हैं। प्रथम ही जो वैशेषिकोंने यह अनुमानका प्रयोग कहा है कि, ‘पृथ्वी आदिक बुद्धिमानके बनाये हुए है, कार्यहोनेसे, घटके समान’ सो ठीक नहीं है। क्योंकि, इस अनुमानमें व्याप्तिका ग्रहण नहीं है। कारण कि, ‘जब सब स्थलोंमें प्रमाणद्वारा व्याप्ति सिद्ध हो जाती है, तभी साधन साध्यको जनाता है’ यह सब मत-वाल्लोंका कहना है। इसलिये हम पूछते हैं, कि तीन लोकको रचता हुआ वह यह तुम्हारा माना हुआ ईश्वर शरीरसहित है वा शरीररहित है। अर्थात् ईश्वरने जगतको शरीर धारणकरके बनाया है ? वा विना शरीर धारणकिये बनाया है ? यदि कहो कि, सशरीर है, तो क्या हम जैसेके समान दृश्य ( दीखनेमें आनेवाला ) शरीरका धारक है ? अथवा पिशाच आदिके समान अदृश्य शरीरका धारक है ? अर्थात् ईश्वरका शरीर हमारे शरीरकी तरह सबके दीखनेमें आता है, वा पिशाच आदिके शरीरके समान किसीके दीखनेमें नहीं आता है। यदि कहो कि, ईश्वर दृश्यशरीरका धारक है, तो प्रथम तो प्रत्यक्षसे बाधा होती है। अर्थात् ईश्वर देखनेमें नहीं आता है। और दूसरे उस ईश्वरके शरीरके व्यापारके विना भी उसत्र होते हुए घास, वृक्ष, इन्द्रधनुष तथा मेघ

आदिमें कायपना देरनेसे प्रमेयत्वहेतुके समाग कार्यत्वहेतु भी साधारणनैकान्तिकनामक जो हेतुदोष है, उससे दुष्ट होता है। भावार्थ—जैसे, 'पवत अत्रिका धारक है, प्रमेय ( ज्ञाननेयोग्य ) होनेसे ' इस प्रयोगमें प्रमेयत्वहेतु साधारणनैकान्तिक हे अर्थात् अतिरूपसाध्यका धारक जो पर्वत है, उसमें भी रहता है और उस पर्वतसे भिन्न जो जलशय आदि हैं उनमें भी रहता है। इसी प्रकार ईश्वरने चिन् पदार्थोंको अपने शरीरद्वारा रने उनमें तो कार्यत्वहेतु रहा ही। और जिन घास वृक्ष आदिको ईश्वरने अपने शरीरसे नहीं रने हैं, उनमें भी रह गया, इस कारण कार्यत्वहेतु साधारणनैकान्तिकदोषका धारक होगया।

द्वितीयविकल्पे पुनरदृश्यशरीरत्वे तस्य माहात्म्यविशेष कारणमाहोस्विदस्मदाद्यदृष्टवैगुण्यम् । प्रथमप्रकार कोशपानप्रत्यायनीय । तत्सिद्धौ प्रमाणाऽभावात्, इतरतराश्रयदोषापत्तेश्च । सिद्धे हि माहात्म्यविशेषे तस्यादृश्यशरीरत्व प्रत्येतद्व्यम् । तत्सिद्धौ च माहात्म्यविशेषसिद्धिरिति ।

और दूसरा विरूप जो ईश्वरके पिशाच आदिके समान अदृश्य ( देखनेमें न आनेवाले ) शरीरका धारकपना है, उसमें उस ईश्वरका माहात्म्यविशेष ( एकप्रकारका प्रभाव ) कारण है : अथवा हमारा तुम्हारा मन्दभाग्य कारण है अर्थात् ईश्वरका शरीर ईश्वरके माहात्म्यसे हमको नहीं दीखता है : वा हमारे मन्दभाग्यसे : यदि कहो कि, ईश्वरके माहात्म्यसे ईश्वरका शरीर नहीं दीखता है, तो यह कहना एकप्रकारकी शपथ ( सौगन ) राकर विश्वास करने योग्य है अर्थात् मिथ्या है । क्योंकि, ईश्वरके अदृश्य शरीरको सिद्धकरनेमें कोई भी प्रमाण नहीं है। और जब ईश्वरके माहात्म्यविशेष सिद्ध होजावे, तब तो ईश्वरके अदृश्यशरीरका धारकपना विश्वासकरने योग्य होवे तथा पहिले जब ईश्वरके अदृश्यशरीरता सिद्ध होचुके तब उसके माहात्म्यविशेषकी सिद्धि होवे, इसकारण अन्योऽन्याश्रय दोषकी प्राप्ति होती है। भावार्थ—जहां दो पदार्थोंमें परस्पर एककी सिद्धिके बिना दूसरेकी सिद्धि न हो वहां अयोऽन्याश्रय दोष होता है, इसलिये यहां भी माहात्म्यविशेषके बिना अदृश्यशरीरता और अदृश्यशरीरताके बिना माहात्म्यविशेषकी सिद्धि न होनेसे अन्योऽन्याश्रयदोष आया।

द्वैतीयकस्तु प्रकारो न सचरत्येव विचारगोचरे । सशयानिवृत्ते । किं तस्याऽसत्त्वाददृश्यशरीरत्व वान्ध्ये-यादिवत्, किंवासदाद्यदृष्टवैगुण्यात्पिशाचादिवदिति निश्चयाऽभावात् । अशरीरश्चेत्तदा दृष्टान्तदार्ष्टान्तिकयोर्व-

पम्यम् । घटादयो हि कार्यरूपाः सशरीरकर्तृका दृष्टाः । अशरीरस्य च सत्तत्त्वस्य कार्यप्रवृत्तौ कुतः सामर्थ्यमाकाशादिवत् । तस्मात्सशरीराशरीरलक्षणे पक्षद्वयेऽपि कार्यत्वहेतोर्व्याप्त्यसिद्धिः ।

अब यदि कहो कि, हमारे मन्दभाग्यसे ईश्वरका शरीर हमको नहीं दीखता है, तो यह कहना हमारे विचारमें ही नहीं आता है । क्योंकि, क्या ? जैसे बन्ध्याके पुत्रका अभाव है, उसप्रकार ईश्वरके शरीरका ही अभाव है, जिससे, कि, उसका शरीर देखनेमें हमारे देखनेमें नहीं आता है, यह सदेह दूर नहीं हो सकता है । भावार्थ—यदि कहो कि मन्दभाग्यसे ईश्वरका शरीर भी है, तो यह हम नहीं मान सकते हैं, क्योंकि, ईश्वरके शरीर है, वा नहीं है, यह सशय दूर नहीं होता । यदि कहो कि, ईश्वर शरीररहित होकर जगतको बनाता है, तो ऐसा कहनेमें दृष्टान्त और दार्शनिकके असमानता होती है । क्योंकि, कार्यरूप जो घटादिक है, वे शरीरके धारक कुम्भकार आदिसे बनाये हुए देखे जाते हैं । भावार्थ—घट आदि कार्य सशरीरके बनाये हुए देखे जाते हैं और तुमने जगतरूप कार्यको अशरीरीका बनाया हुआ मान लिया, इसलिये घटरूप जो दृष्टान्त है, वह जगतरूप दार्शनिकका आदिम कार्यकरनेका सामर्थ्य नहीं देखा जाता है । इस कारण सशरीर और अशरीररूप दोनों पक्षोंमें ही कार्यत्वरूप हेतुकी व्याप्ति सिद्ध नहीं होती है । भावार्थ—तुमने जो जगतको ईश्वरकर्तृक सिद्ध करनेके लिये कार्यत्वहेतु दिया है, उस कार्यत्वहेतुकी व्याप्ति शरीररहित अथवा शरीररहित इन दोनों ईश्वरोंमें ही नहीं रहती है । इस कारण तुम्हारा अनुमान मिथ्या है ।

किञ्च त्वन्मतेन कालात्ययापदिष्टोऽप्ययं हेतुः । धर्म्यकदेशस्य तरुविद्युदश्चादेरिदानीमप्युत्पद्यमानस्य विधातुरनुपलभ्यमानत्वेन प्रत्यक्षवाधितधर्म्यनन्तरं हेतुभणनात् । तदेवं न कश्चिज्जगतः कर्त्ता । एकत्वादीनि तु जगद्विचारासहत्वरूपापनार्थं किंचिदुच्यते ।

और तुम्हारे मतेके अनुसार यह हेतु कालात्ययापदिष्ट भी है । क्योंकि, उत्पन्नमयं भी उत्पन्न होते हुए जो जगतरूप धर्म्यके एकदेशरूप वृक्ष, विजली और मेघ आदि हैं, उनका कोई कर्त्ता देखनेमें नहीं आता है, इस कारण प्रत्यक्षपमानने वाधित जो धर्म्य

है, उसके पश्चात् तुमने कार्यबहेजुरा कथा किया है। इसलिये पूर्वोक्तप्रकारसे तुम्हारे अनुमानका राडन होजानेसे सिद्ध हुआ कि, जगतमा कर्त्ता कोई भी नहीं है। और ईश्वरको जगतमा कर्त्ता सिद्ध करनेके लिये दिये हुए जो एकत्व आदि ईश्वरके विशेषण है, वे तो तुमसम्भके प्रति सियोंके रूपलावण्य आदिका फयन करनेके समान है। भावार्थ—जैसे नपुसकके प्रति सियोंके रूपका वर्णन करना व्यर्थ है, उसी प्रकार जगत्सर्वत्वसे रहित उस ईश्वरके प्रति एकत्व आदि विशेषणोंका देना भी व्यथा है। तथापि 'वे एकत्व आदि विशेषण विचारको नहीं सहते हैं, यही प्रकट करनेके लिये यहा पर कुछ कहते हैं।

तत्रैकत्वचर्चस्तायत् । यद्गुणमेककार्यकरणे वैमत्यसम्भावनेति नायमेकान्त । अनेककीटिकाशतनिष्पाद्यत्वेऽपि शक्रमूर्ध्नि, अनेकशिल्पिकल्पितत्वेऽपि प्रासादादीना, नैकसरधानिर्वर्तितत्वेऽपि मधुच्छन्नादीना चैकरूपताया अविगानेनोपलम्भात् । अर्धैतत्त्वच्येक एवेश्वर कर्त्तैति त्रूपे । एव चेद्भवतो भवानीपति प्रति निष्प्रतिमा वासना । तर्हि कुविन्दकुम्भकारादितिरस्कारेण पटघटादीनामपि कर्त्ता स एव किं न कल्प्यते । अथ तेषां प्रत्यक्षसिद्ध कर्त्तृत्व कथमपन्हेतु शक्यम् । तर्हि कीटिकादिभिः किं तव विराद्ध यत्तेषामसदृशतादृशप्रयाससाध्य कर्त्तृत्वमेकहेतुवैयापल्यते । तस्माद्वैमत्यभयान्महेतितुरेकत्वकल्पना भोजनादिव्ययभयात्कृपणस्यात्यन्तघृष्टमपुत्रकलत्रादिपरित्यजनेन शून्यारण्यानीसेयनमिव ।

उन विशेषणोंमें प्रथम ही ईश्वरके एकत्वविशेषणके विषयमें चर्चा करते हैं। बादियोंने जो कहा है कि, 'बहुतसे ईश्वर मिल कर जो एक कार्य करें, तो उनके परस्पर समतिमें भेद हो जावे' सो यह एकान्त नहीं है अर्थात् मतिभेद होवे ही ऐसा निश्चय नहीं है। क्योंकि, हम सैंकड़ों कीड़ियों ( चींटियों ) द्वारा रचे हुये भी विलको, बहुतसे शिल्पियों ( कारीगरों वा रानों ) द्वारा बनाये हुए भी महल आदि मयनोंको, और बहुतसी मशिकाओं ( मषिखों ) से निर्माण किये हुए सहलके छत्ते आदिको प्रदारापूर्वक एकरूपके धारक देखते हैं। यदि इन विल आदिका भी एक ईश्वरको ही कर्त्ता कहो और ऐसी ही तुम्हारी ईश्वरके प्रति अनुरूप भक्ति दो, तो दुर्विद ( जुलाहा ) और कुम्भकार आदिका तिरस्कार करके पट तथा घट आदिका कर्त्ता भी उस ईश्वरको क्यों नहीं मान लेते हो। भावार्थ—जैसे तुमने कीटिका आदि द्वारा रचे हुए विल आदिकोंका कर्त्ता ईश्वर माना है, उसी प्रकार जुलाहेसे बने हुए बसका और कुम्भकार द्वारा रचे हुए घटका कर्त्ता भी उसी ईश्वरको मान लो। यदि कहो कि,

उन कुर्विद, कुंभकार आदिका कर्तृत्व प्रत्यक्षसिद्ध है अर्थात् हम प्रत्यक्षमें कुर्विद आदिको पट आदि बनाने हुए देखते हैं, इसकारण उन कुर्विदादिका पटादिकर्तृत्व कैसे छिपा सकते हैं, तो उन कीटिका आदिने तुम्हारा क्या अपराध किया है ? जो तुम उनके उस असाधारण परिश्रमसे सिद्ध होनेयोग्य कर्तृत्वको एक ही क्षणमें निरादरताके साथ दूर करते हो । इस कारण परस्पर संमतिमें भेद होनेके भयसे जो तुम्हारा ईश्वरको एक मानना है, वह भोजन आदि संबंधी व्ययके भयसे कृपणपुरुषका अत्यंत प्यारे सीपुत्रोंको छोड़कर शून्य महाबनको सेवन करनेके समान है । भावार्थ—जैसे कृपण पुरुष सर्वके डरसे सी आदिको छोड़कर निर्जन वनमें चला जावे, उसी प्रकार तुम्हारा मतिभेदके भयसे ईश्वरको एक मानना है ।

तथा सर्वगतत्वमपि तस्य नोपपन्नम् । तद्धि शरीरात्मना ज्ञानात्मना वा स्यात् । प्रथमपक्षे तदीयेनैव देहेन जगन्नयस्य व्याप्तत्वादितरनिर्मेयपदार्थानामाश्रयानवकाशः । द्वितीयपक्षे तु सिद्धसाध्यता । अस्माभिरपि निरतिशयज्ञानात्मना परमपुरुषस्य जगन्नयक्रोडीकरणाभ्युपगमात् । यदि परमेवं भवत्प्रमाणीकृतेन वेदेन विरोधः । तत्र हि शरीरात्मना सर्वगतत्वमुक्तम् “विश्वतश्चक्षुरुत विश्वतो मुखो विश्वतःपाणिस्तविश्वतःपादः” इत्यादि श्रुतेः ।

और जो तुमने ईश्वरके सर्वगतपना माना है, वह भी उस ईश्वरके सिद्ध नहीं है । क्योंकि, वह ईश्वर शरीररूपसे सर्वगत है ? वा ज्ञानरूपसे ? यदि शरीररूपसे ईश्वरको सर्वगत कहोगे तो उस ईश्वरके शरीरों ही तीन जगत व्याप्त हो जावेगा । इस कारण जगतमें अन्य जो निर्मेय ( ईश्वरके बनाने योग्य ) पदार्थ हैं, उनको रहनेके लिये कोई स्थान न मिलेगा । यदि कहो कि, ईश्वर ज्ञानरूपसे सर्वगत है; तब तो साध्यकी सिद्धि है अर्थात् जिसको हम सिद्ध करना चाहते थे, वह सिद्ध हो गया । क्योंकि हम भी परमात्माको निरतिशयज्ञान ( केवलज्ञान ) रूपसे तीन जगतको गोदमें ( ज्ञानके विषयमें ) करनेवाला मानते हैं । भावार्थ—जैसे तुम ईश्वरको ज्ञानरूपसे सर्वगत मानते हो, उसी प्रकार हम भी श्रीजिनेन्द्रको ज्ञानरूपसे सर्वगत मानते हैं । इसकारण इस माननेमें तुम्हारे हमारे तो परस्पर कोई विरोध नहीं है । परन्तु ऐसा मानने पर तुमने जिस वेदको प्रमाण कर रक्खा है, उससे तुमको विरोध होता है । क्योंकि, तुम्हारे प्रमाणीगूत वेदमें “ईश्वर-सर्वस्वलोमें नेत्रका धारक, सर्वत्र मुखका धारक, समस्त स्थानोंमें हस्तका धारक तथा सब जगह चरणका धारक है ” इत्यादि श्रुतिसे ईश्वरको शरीररूपसे सर्वगत कहा है । यच्चोक्तं तस्य प्रतिनियतदेशवसित्वे त्रिभुवनगतपदार्थानामनियतदेशवृत्तीनां यथावन्निर्माणानुपपत्तिरिति ।

तत्रेदं पृच्छ्यते । स जगन्नाथ निम्निमाणस्तथादिवासाक्षाद्देहव्यापारेण निम्निमाती । यदि वा सङ्कल्पमात्रेण ।  
आगे पक्षे एकस्यैव भूधररादेविधाने अक्षोदीयस कालक्षेपस्य सम्भवाद्देहीयसाऽप्यनेहसा न परिसमाप्तिः ।  
द्वितीयपक्षे तु सङ्कल्पमात्रेणैव कार्यकल्पनाया नियतदेशस्थायित्वेऽपि न किञ्चिद्दूषणमुत्पदयाम । नियतदेशस्था-  
यिना सामान्यदेवानामपि सकल्पमात्रेणैव तत्तत्कार्यसम्पादनप्रतिपत्ते ।

और जो जुगने यह कहा है, कि-यदि ईश्वरको सर्वगत ( सब स्थानोंमें रहनेवाला ) न मानकर किसी एक नियत देश  
( स्थान ) में रहनेवाला मानें तो अनियत अर्थात् भिन्न २ अनेकदेशोंमें रहनेवाले जो तीनलोकमें व्याप्त पदार्थ हैं, उनको वट ईश्वर  
व्याप्य १ वना राफेगा अर्थात् ईश्वर एक स्थानमें रहकर अनेक स्थानोंमें रहनेवाले घट आदि पदार्थोंको जैसेके तेसे न बना  
सकेगा । यहाँ पर हम यह पूछते हैं कि, तीन जगतको रचता हुआ वह ईश्वर खाती ( बड़ई ) के समान साक्षात् शरीरके व्या-  
पारसे तीन लोकको बनाता है ? अथवा सकल्प ( इच्छा ) मात्रसे ही तीनलोकको रचता है । यदि कहो कि, ईश्वर साक्षात् शरी-  
रके व्यापारसे तीन जगतको रचता है, तब तो एक ही पृथ्वी, पर्यंत आदिके बनानेमें बहुतसा समय लगना समझ है, इसकारण  
अत्यंत अधिक कालमें भी तीन जगतकी समाप्ति ( पूर्णता ) न होगी । और सकल्पमात्रसे कार्य करनेरूप दूसरे पक्षको मानने पर  
यदि ईश्वर एकदेशमें रहकर भी तीन जगतकी रचना करे, तो उसमें हम कोई भी दूषण नहीं देखते हैं । क्योंकि हमने नियतदेशमें  
रहनेवाले सामान्यदेवोंके भी सकल्पमात्रसे ही उन २ कर्माका करना स्वीकार किया है ।

किया तब सर्वगतत्वेऽङ्गीक्रियमाणेऽशुचिदु निरन्तरसन्तमसेषु नरकादिस्थलेष्वपि तस्य वृत्ति प्रसज्यते ।  
तथा चाऽनिष्टापत्ति । अथ युष्मत्पक्षेऽपि यदा ज्ञानाऽऽत्मना सर्वजगन्नाथ व्याप्नोतीत्युच्यते तदाऽशुचिरसास्वा-  
दादीनामपुष्पलम्भसम्भावनात्, नरकादिदुःखस्वरूपसर्वेदनाऽऽत्मकतया दुःखाऽनुभवप्रसङ्गाच्चाऽनिष्टापत्तिस्तुल्ये-  
वेति चेत् । तदेतदुपपत्तिभिः प्रतिकर्तुमशकस्य धूलिभिरिवावकरणम् । यतो ज्ञानमप्राप्यकारि स्वस्थलस्थमेव  
विषय परिच्छिनत्ति । न पुनस्तत्र गत्वा । तत्कुतो भवदुपालम्भ समीचीन । नहि भवतोऽप्यशुचिज्ञानमात्रेण  
तद्रसास्वादाऽनुभूति । तन्नाथे हि सकृच्चन्दनाऽऽनारसबल्यादिचिन्तनमालेणैव तृप्तिरिच्छा तत्प्राप्तिप्रयत्नैक-  
व्यप्रसक्तिरिति ।

और विशेष यह है कि, ईश्वरके सर्वगतपना अज्ञीकार करनेपर निरन्तर महा अघकारसे व्याप्त जो नरक आदि स्थान है, उनमें भी उस ईश्वरके रहनेका प्रसंग होगा और ऐसा होनेसे तुम्हारे अनिष्टपत्ति होगी। अब कदाचित् तुम यह कहो कि—जब परमात्मा ज्ञानरूपसे तीनलोकको व्याप्त करता है, ऐसा आप कहते हैं; तब सर्वज्ञके अपवित्र रसके आस्वाद आदिके ज्ञानकी सभावना होनेसे और नरक आदिमें जो दुःख है, उनके स्वरूपको जाननेके कारण दुःखोंके अनुभवका प्रसंग होनेसे आपके पक्षमें भी अनिष्टपत्ति समान ही है। भावार्थ—ईश्वरको शरीरसे सर्वव्यापी माननेरूप हमारे पक्षमें जैसे अनिष्टपत्ति होती है, उसीप्रकार ईश्वरको ज्ञानरूपसे सर्वव्यापी स्वीकार करनेरूप आपके पक्षमें भी अनिष्टपत्ति होती है। सो यह तुम्हारा कथन जैसे उपायोंसे शत्रुको निवारण करनेमें असमर्थ पुरुष धूल फैकता है, उसके समान है। क्योंकि, ज्ञान अप्राप्यकारी है अर्थात् जहां पर जेग (जाने योग्य) पदार्थ स्थित है, वहां पर ज्ञान नहीं जाता है, इस कारण ज्ञान जो है सो अपने स्थलमें (आत्मामें) स्थित हुआ ही ज्ञेयको जानता है। और ज्ञेयके स्थानमें जाकर ज्ञेयको नहीं जानता है। इसलिये तुमने जो हमारे पक्षमें अनिष्टपत्ति दी है, वह किस प्रकारसे उत्तम हो सकती है अर्थात् तुमने जो दोग दिया है, वह मिथ्या है। क्योंकि तुमको भी तो अशुचि पदार्थके ज्ञानमात्रसे उसके रसके आस्वादनका अनुभव नहीं होता है। और यदि कहो कि हमको अशुचिपदार्थके जाननेसे उसके रसका ज्ञान भी हो जाता है, तो इस प्रकार माननेपर पुष्पमाला, चंदन, सी और जलेबी आदि पदार्थोंके ज्ञानमात्रसे ही तुमको वृत्ति हो जावेगी, इसकारण उन माला आदि पदार्थोंकी प्राक्तिके अर्थ जो प्रयत्न करते हो, उन प्रयत्नोंकी निष्फलताका प्रसंग होगा। भावार्थ—जैसे तुम अशुचि पदार्थके ज्ञानसे उसके रसका ज्ञान होना मानते हो, उसीप्रकार तुमको माला आदिके ज्ञानसे ही माला आदिकी इच्छाकी पूर्ति भी माननी पड़ेगी, और ऐसा मानने पर माला आदिकी प्राक्तिके लिये जो तुम प्रयत्न करते हो, वे निष्फल हो जावेंगे।

यत्तु ज्ञानात्मना सर्वगतत्वे सिद्धसाधनं प्रागुक्तम् । तच्छक्तिमालमपेक्ष्य मन्तव्यम् । तथा च वक्तारो भवन्ति ।  
‘अस्य मतिः सर्वशास्त्रेषु प्रसरति’ इति । न च ज्ञानं प्राप्यकारि । तस्यात्मधर्मत्वेन बहिर्निर्गमाऽभावात् । बहिर्निर्गमे चात्मनोऽचैतन्यापत्त्या अजीवत्वप्रसङ्गः । न हि धर्मो धर्मिणमतिरिच्य कचन केवलो विलोकिताः । यच्च परे दृष्टान्तयन्ति । यथा सूर्यस्य किरणा गुणरूपा अपि सूर्याग्निष्कम्य भुवनं भासयन्त्येवं ज्ञानमप्यात्मनः

सकाशाद्वह्निर्गल्य प्रमेय परिच्छिन्नतीति । तत्वेदमुत्तरम् । किरणाना गुणत्वमसिद्धम् । तेषा तैजसपुद्गलमय-  
त्वेन द्रव्यत्वात् । यश्च तेषा प्रकाशात्मा गुण स तेभ्यो न जातु पृथग् भवतीति ।

और जो हमने पहिले ईश्वरको ज्ञानरूपसे सर्वव्यापी माननेमें सिद्धका साधन कहा है, वह भी शक्तिमात्रकी अपेक्षा करके स्वीकार करना चाहिये अर्थात् ईश्वरका ज्ञान सब पदार्थोंके जाननेकी शक्तिको धारण करता है, ऐसा समझना चाहिये । क्योंकि " इस पुरुषकी बुद्धि सब शक्तियोंमें फेलती हुई है " ऐसा कहनेवाले कहा करते हैं । भावार्थ—जैसे किसी मनुष्यकी बुद्धिकी शक्तिको देखकर लोग कहते हैं कि, इसकी बुद्धि सब शक्तियोंमें फेलती है, उसीप्रकार ईश्वरके ज्ञानकी शक्तिको देख कर ही हमने भी कहा है कि, ईश्वरका ज्ञान सब जगह व्याप्त है । और ज्ञान प्राप्यकारी ( ज्ञेयके समीप जाकर ज्ञेयको जाननेवाला ) नहीं है । क्योंकि, ज्ञान आत्माका धर्म होनेसे आत्माके बाहर नहीं जा सकता है । और यदि ज्ञान आत्माके बाहर जावे तो आत्माके अचेतन पनेकी प्राप्ति होनेसे अजीवत्वका प्रसंग आवे अर्थात् ज्ञानके चले जानेपर जीव अजीव हो जावे । क्योंकि, धर्मको छोड़कर केवल धर्म कहीं भी नहीं देखा जाता है अर्थात् धर्मके बिना धर्म नहीं रहता है । और जो वैशेषिक दृष्टांत देते हैं कि, जैसे सूर्यकी किरणें गुणरूप है, तो भी सूर्यसे निकलकर जगतको प्रकाशित करती है, उसी प्रकार ज्ञान भी आत्मासे बाहर निकलकर ज्ञेयको जानता है । यहां पर यह उत्तर है कि, किरणोंके गुणपना असिद्ध है । क्योंकि, किरणें तेजके पुद्गलरूप होनेसे द्रव्य है । और जो उन किरणोंका प्रकाशस्वरूप गुण है, वह उन पुद्गलद्रव्यरूप सूर्यकी किरणोंसे कदाचित् भी जुदा नहीं होता है ।

तथा च धर्मसद्ब्रह्मिण्या श्रीहरिभद्राचार्यपादा । " किरणा-गुणा न, दद्य तेसि पयासो-गुणो, न वा दय ।  
अण्ण आयगुणो कहमदघो स अन्नत्थ । १ । गन्तूण न परिछिदइ णाण जेय तयम्मि देसम्मि । आयत्थ मिय  
नवर अर्चितसत्तीठ विण्णेय । २ । लोहोवलस्स सत्ती आयत्था चेव भिन्नदेसम्मि । लोह आगरिसत्ती दीसइ इह

१ किरणा-गुणा न, द्रव्य तेषां प्रकाशो-गुणो, न वा द्रव्यम् । य-ज्ञानमात्रमगुण कथमद्रव्यं त अयम् । १ । यथा न परिच्छिन्नं ज्ञानं नय तस्मिन् दत्ते । आत्मस्यैव नवर अचित्तयशक्त्या तु विश्वम् । २ । लोहोपलस्य शक्ति आत्मस्यैव भिन्नदेशमपि । लोहमाकर्ष्यती दश्यत इह कार्यमतपक्षः । ३ । एवमिह ज्ञानशक्ति आत्मस्यैव इत लोकात् । यदि परिच्छिन्नं सर्वं को नु विरोधो भवेच्च । ४ । इतिच्छाया ॥



कञ्जपञ्चकवा । ३ । एवमिह नाणसत्ती आयत्था चैव हंदि लोगंतं । जइ परिछिंदइ सबं को णु विरोहो भवे तत्थ । ४ । ” इत्यादि ।

- सो ही धर्मसंग्रहणी नामक शास्त्रमें श्रीहरिभद्रजी सूरिभार कहते हैं कि—“ किरणें गुण नहीं हैं; किन्तु द्रव्य हैं, और उन किरणोंका जो प्रकाश है, वह तेज नामक द्रव्य नहीं है; किन्तु तेजसपुद्गलमय जो सूर्यकी किरणें है, उनका गुण है । इस कारण आत्मारूपद्रव्यका गुणरूप जो ज्ञान है, वह आत्माके विना अन्य स्थानमें कैसे रह सकता है अर्थात् नहीं रह सकता है । १ । ज्ञान जो है सो जिस देशमें ज्ञेय पदार्थ स्थित है, वहा जाकर उस ज्ञेयको नहीं जानता है; किन्तु अपनेमें स्थित हुए ही ज्ञेयको जानता है । इसमें विशेष यही है कि अचिंत्यशक्ति है अर्थात् यह एक आत्माके ज्ञानमें अनित्यशक्ति है, ऐसा जानना चाहिये । २ । दृष्टान्त यह है कि, जैसे—चुम्बक पापणकी जो आकर्षण शक्ति है, वह चुम्बकमें रहकर ही भिन्न देशमें वर्तमान जो लोह है, उसको खेचती है और जगत्में प्रत्यक्ष कार्य करती हुई देखी जाती है । ३ । इसी प्रकार जो ज्ञान शक्ति है, वह आत्मामें स्थित हुई ही यदि लोकके अंत तक विद्यमान समस्त पदार्थोंको जानती है, तो उसमें वादियोंके कौनसा विरोध होता है । भावार्थ—जैसे चुम्बककी आकर्षणशक्ति चुम्बकमें स्थित हुई ही लोहको खेच लेती है, इसी प्रकार आत्माकी ज्ञानशक्ति आत्मामें स्थित हुई ही समस्तज्ञेयको जानती है, इस कारण इस विषयमें वादियोंको विरोध न करना चाहिये । ४ । इत्यादि ॥

अथ सर्वगः सर्वज्ञ इति व्याख्यानम् । तत्राऽपि प्रतिविधीयते । ननु तस्य सार्वज्ञ्यं केन प्रमाणेन गृहीतम् प्रत्यक्षेण परोक्षेण वा । न तावत्प्रत्यक्षेण । तस्येन्द्रियार्थसन्निकर्षोत्पन्नतयाऽतीन्द्रियग्रहणाऽसामर्थ्यात् । नापि परोक्षेण । तद्धि अनुमानं शब्दं वा स्यात् । न तावदनुमानम् । तस्य लिङ्गग्रहणलिङ्गिलिङ्गसम्बन्धस्मरणपूर्वकत्वात् । न च तस्य सर्वज्ञत्वेऽनुमेये किंचिदव्यभिचारि लिङ्गं पश्यामः । तस्याऽत्यन्तविप्रकृष्टत्वेन तत्प्रतिब-

द्धलिङ्गसम्बन्धग्रहणाऽभावात् ।

अन जो तुमने ‘सर्वग’ इस शब्दका सर्वज्ञ अर्थ किया है, अर्थात् ईश्वरको सर्वज्ञ माना है, इसका भी संडन करते हैं । हग पूछते हैं कि, तुमने उस ईश्वरके सर्वज्ञपनेको किस प्रमाणसे ग्रहण किया ( जाना ) है । प्रत्यक्ष प्रमाणसे अथवा परोक्ष प्रमाणसे ? यदि कहो कि, प्रत्यक्षप्रमाणसे हमने ईश्वरको सर्वज्ञ जाना है, सो नहीं । क्योंकि, वह प्रत्यक्षप्रमाण इंद्रिय और पदार्थ इन दोनोंके

सकते उत्पन्न होंगे कारणसे इन्द्रियोंके अगोचर जो ईश्वरका सर्वज्ञत्व है, उसके ग्रहण करोंगे असमर्थ है। यदि कहो कि, हमने परोक्षप्रमाणसे ईश्वरके सर्वज्ञत्वको जाना है, तो सो भी नहीं बट सकते हो। क्योंकि, वह परोक्ष-अनुमान तथा शाब्द (आगम) भेदसे दो प्रकारका है, इसलिये अनुमानसे जाना या आगमसे अनुमानप्रमाणसे तो ईश्वरके सर्वज्ञत्वको जान नहीं सकते हो। क्योंकि, वह अनुमान जब पहले लिंग (हेतु) का ग्रहण और लिङ्ग तथा लिङ्गी इन दोनोंके सबधका सरण हो जाता है, उसके पीछे उत्पन्न होता है। भावार्थ—‘पर्वत अग्निवाला है, धूमवान् होनेसे’ इस शब्दमें जैसे पहिले धूमरूप लिंगका ग्रहण होता है, और फिर धूमरूप लिंगका अग्निरूप लिङ्गीके साथ सबधका सरण होता है, तब अनुमान होता है। इसी प्रकार ‘ईश्वर सर्वज्ञ है’ इस अनुमानमें किसी लिंगका ग्रहण और उस लिंगका सर्वज्ञत्वरूप लिंगिके साथ सबधका सरण होना चाहिये। सो नहीं है। इसलिये अनुमान नहीं हो सकता है। और हम उस ईश्वरका सर्वज्ञत्वरूप जो अनुमेय है, उसमें कोई भी अव्यभिचारी लिङ्ग नहीं देरते हैं। क्योंकि वह ईश्वर अत्यन्त दूर है, इस कारण उस ईश्वरके साथ सम्बन्धित जो लिंग है, उसका सर्वज्ञत्वरूप लिंगिके साथ सबधके ग्रहणका अभाव है।

अथ तस्य सर्वज्ञत्वं विना जगद्वैचित्र्यमनुपपद्यमान सर्वज्ञत्वमर्थादापादयतीति चेत् । न । अविनाभायाऽभावात् । न हि जगद्वैचित्र्यं तरसार्वभूतं विनाऽन्यथा नोपपन्ना । द्विविधं हि जगत् स्याद्वरजद्रुमभेदात् । तत्र जन्माना वैचित्र्यं स्योपात्तशुभाऽशुभकर्मपरिपाकवर्णनैव । स्यादराणां तु सचेतनानामियमेव गतिः । अचेतनानां तु तदुपभोगयोग्यतासाधनत्वेनाऽनादिकालसिद्धमेव वैचित्र्यमिति ।

यदि कहो कि यह जो जगत्की विचित्रता है सो उस ईश्वरकी सर्वज्ञताके विना उत्पन्न नहीं होती है, अर्थात् सर्वज्ञ ही ईश्वर इस जगत्की विचित्रताको बना सकता है, इस कारण अर्थोपचितसे ईश्वरके सर्वज्ञत्वकी सिद्धि होती है, सो भी नहीं। क्योंकि व्याप्तिरा अभाव है। कारण कि—ईश्वरके सर्वज्ञत्वके विना जगत्की विचित्रता नहीं हो सकती है, ऐसा नहीं है अर्थात् जो सर्वज्ञ हो, वही जगत्की विचित्रताको उत्पन्न कर सकेगा, ऐसा नियम नहीं है। क्योंकि, सावर और जगमरूप भेदोंसे जगत् दो प्रकारका है, उसमें जगम (नरा) -विवेकि तो अपने उपजर्जन किये हुए जो शम तथा अशम कर्म हैं उनके नष्टगर्भके कारणसे ही विचित्रता सेनी

है । और जो सचेतन स्थावर वृक्ष आदि है, उनके भी पूर्वोपार्जित शुभ-अशुभकर्मोंके उदयसे ही विचित्रता है । तथा जो अचेतन स्थावर है, वे जो जंगम और सचेतन स्थावर है, उनके कर्मोंके फल भोगनेकी जो योग्यता है उसके साधन है अर्थात् इनके द्वारा जीवोंको स्वीपार्जित शुभ अशुभ कर्मोंका फल भोगना पड़ता है, इस कारण उन अचेतन स्थावरोंके अनादिकालसे ही सिद्ध वैचित्र्य है ।

नाप्यागमस्तत्साधकः । स हि तत्कृतोऽन्यकृतो वा स्यात् । तत्कृत एव चेत्तस्य सर्वज्ञतां साधयति । तदा तस्य महत्त्ववृद्धिः । स्वयमेव स्वगुणोत्कीर्तनस्य महतामनधिकृतत्वात् । अन्यच्च तस्य शास्त्रकर्तृत्वमेव न युज्यते । शास्त्रं हि वर्णात्मकम् । ते च ताल्वादिव्यापारजन्याः । स च शरीर एव सम्भवी । शरीराऽभ्युपगमे च तस्य पूर्वोक्ता एव दोषाः । अन्यकृतश्चेत्सोऽन्यः सर्वज्ञोऽसर्वज्ञो वा । सर्वज्ञत्वे तस्य द्वैतापत्त्या प्रागुक्ततदेकत्वाभ्युपगमबाधः । तत्साधकप्रमाणचर्चायामनवस्थापातश्च । असर्वज्ञश्चेत् कस्तस्य वचसि विश्वासः ।

अब यदि कहो कि, आगम प्रमाण जो है सो उस ईश्वरके सर्वज्ञत्वको सिद्ध करनेवाला है । सो भी नहीं । क्योंकि, वह आगम ईश्वरका किया हुआ है ? वा अन्य किसीका ? यदि कहो कि, ईश्वरका किया हुआ है तो यदि ईश्वरका किया हुआ आगम ही ईश्वरके सर्वज्ञत्वको सिद्ध करेगा तब तो ईश्वरके महत्त्व ( वड़प्पन ) का नाश होगा । क्योंकि, महत्पुरुष स्वयमेव ( आप ही ) अपनी प्रशंसा करना स्वीकार नहीं करते हैं । और विशेष यह है कि, वह तुम्हारा ईश्वर शास्त्रका करनेवाला ही नहीं हो सकता है । क्योंकि शास्त्र अक्षरों रूप है, वे अक्षर तालु ( तालवे ) आदिके व्यापार ( प्रयत्न ) से उत्पन्न होते हैं, और वह तालु आदिका व्यापार शरीरमें ही हो सकता है । यदि ईश्वरके शरीर मानो तो जो दोष ईश्वरको शरीर माननेमें पहले कहे हैं, वे ही यहां भी होंगे । यदि कहो कि, आगम किसी अन्यका किया हुआ है, तो हम पूछते हैं कि, वह अन्य पुरुष सर्वज्ञ है ? अथवा असर्वज्ञ है ? यदि कहो कि, वह अन्यपुरुष सर्वज्ञ है, तब तो ईश्वरके द्वैतापत्ति होगी अर्थात् सर्वज्ञ होनेसे ईश्वर दो हो जावेंगे, एक तो आगमका कर्त्ता और दूसरा जगतका कर्त्ता । और ऐसा होनेपर पहले जो तुमने ईश्वरको एक स्वीकार किया है, उसका बाध होगा । तथा उस ईश्वरके सर्वज्ञत्वको सिद्ध करनेवाले प्रमाणकी चर्चा करनेपर अनवस्था दोष भी होवेगा । अर्थात् जैसे प्रथम ईश्वरको सर्वज्ञ सिद्ध करनेके लिये तुमको दूसरा ईश्वर मानना पड़ा है, इसी प्रकार दूसरे ईश्वरको सर्वज्ञ सिद्ध करनेके लिये तीसरा और तीसरेको सिद्ध

करनेके लिये गंगा इधर गागा पड़ेगा और पेसा माननेपर अनवस्था दोष होगा । यदि कहो कि, वह आगमना कर्त्ता अन्यपुरुष अगव न है तो उस अर्थपर पुरयके वचनमें विधात ही क्या है अर्थात् असवनेके वचनमें हम विधात नहीं करते है ।

अपर च भवदभीष्ट आगम प्रत्युत तत्पणेतुरसर्वज्ञत्वमेव साधयति । पूर्वापरविरुद्धाऽव्यवचनोपेतत्वात् । तथाहि— " न हिंसयात्सर्वभूतानि " इति प्रथममुक्त्या पश्चात्तत्रैव पठितम् " पटशतानि नियुज्यन्ते पशूना मध्यमेऽहनि । अन्यमेवस्य वचनादभूतानि पशुभिस्त्रिभिः । " तथा " अग्नीषोमीय पशुमालभेत " " सप्तदशप्राजापत्यान् पशूनालभेत " इत्यादिवचनानि कथमिव न पूर्वापरविरोधमनुरुध्यन्ते । तथा " नावृत ब्रूयात् " इत्यादिनाऽनृतभाषण प्रथम निषिध्य पश्चाद् " ब्राह्मणार्धेऽनृत ब्रूयादित्यादि " तथा " न नर्मयुक्त वचनं हिनेस्ति न स्त्रीषु राजत विवाहकाले । प्राणाल्ये सर्वधनापहारे पश्चाऽनृतान्याहुरपातकानि । १ । "

और वह तुम्हारा माना हुआ आगम उस अपने रचनेवाले ईश्वरको सर्वज्ञ नहीं सिद्ध करता है, किन्तु उलटा ईश्वरको असर्वज्ञ ही सिद्ध करता है । क्योंकि तुम्हारा आगम पूर्व (आगे) तथा अपर (पीछे) में विरुद्ध अर्थके धारक वचना सहित है । भावार्थ— निरा आगमसे गुम ईश्वरको सवज सिद्ध करते हो, वह आगम पूर्वापरविरुद्धवचनोंका धारक है, अर्थात् पहले जो कहता है, उसके विरुद्ध आगे कह देता है, इसकारण अपने कर्त्ता ईश्वरको सर्वज्ञके बदले असर्वज्ञ ही सिद्ध करता है । सो ही दिसलाने है— "सर्व प्रकारके जीवोंकी हिंसा न करनी चाहिये" ऐसा पहिले कह कर फिर उसी तुम्हारे शालमें कहा है कि, "अधमेधके वचनसे मध्यम (बिन्ने) दिवसमें तीन कम छ सो अर्थात् पाचसौ सत्यानव ५९७ पशुओंका वध किया जाता है । १ । " इसीप्रकार " अग्निषोमीय अर्थात् अग्नि और चन्द्र है देवता जिसका ऐसे पशुको मारना चाहिये । " तथा "प्रजापति है देवता जिनका ऐसे सप्तरह १७ पशुओंका वध करना चाहिये । " इनको आदि लेकर जो वचन है, वे पूर्वापरविरोधको कैसे नहीं धारण करते है : अर्थात् पूर्वापरविरोधके धारक है ही । इसी प्रकार " झूठ नहीं बोलना चाहिये " इत्यादि वचनोंसे पहिले असत्यवचन कहनेका निषेध करके फिर " ब्राह्मणके अर्थ झूठ बोलना चाहिये । " इत्यादि वचन कहे है । तथा " नममें अर्थात् हास्य (मनात अथवा ठोका) में यदि झूठ वचन कहा जावे तो, वह धर्मनाशक नहीं है, सियोंके साथ सभोग समयमें यदि असात्य

वचन कह दिया जावे तो, वह धर्मनाशक नहीं है २, विवाहके अवसरमें वरकन्याके दोपोंको न कहकर उनके झूठे ही गुणोंको कह दिये जानेमें जो असत्यवचन बोला जाता है, वह भी धर्मनाशक नहीं है ३, अपने वा परके प्राण जाते समय प्राणोंकी रक्षार्थ यदि असत्यवचन कहा जावे, तो वह धर्मनाशक नहीं है ४, और जब राजा सर्व धनको लूटता होवे, उस समय अपने धनको किसी दूसरेका बतलाकर धनकी रक्षा करनेमें जो असत्य वचन कहा जावे तो, वह भी धर्मनाशक नहीं है ५, इस प्रकार पांच प्रकारके झूठे पापरूप नहीं है । १ ।”

तथा “ परद्रव्याणि लोपवत् ” इत्यादिना अदत्तादानमनेकधा निरस्य पश्चादुक्तं “ यद्यपि ब्राह्मणो हठेन परकीयमादत्ते छलेन वा, तथापि तस्य नाऽदत्तादानम् । यतः सर्वमिदं ब्राह्मणेभ्यो दत्तम् । ब्राह्मणानां तु दौर्बल्यादृपलाः परिभुज्यन्ते । तस्मादपहरन् ब्राह्मणः स्वमादत्ते स्वमेव ब्राह्मणो भुङ्क्ते स्वं वंस्ते स्वं ददातीति । तथा- “ अपुत्रस्य गतिर्नास्ति ” इति लपित्वा “ अनेकानि सहस्राणि कुमारब्रह्मचारिणां । दिवं गतानि विप्राणामकृत्वा कुलसन्ततिम् । १ । ” इत्यादि । कियन्तो वा दधिमापभोजनात्कृपणा विवेच्यन्ते । तदेवमागमोऽपि न तस्य सर्वज्ञतां वक्ति । किञ्च सर्वज्ञः सन्नसौ चराचरं चेद्विरचयति तदा जगदुपप्लवकरणस्वरिणः पश्चादपि कर्तव्य- निग्रहान् सुरवैरिण, एतदधिक्षेपकारिणश्चास्मदादीन् किमर्थं सृजति । इति तन्नाऽयं सर्वज्ञः ।

तथा “ परके द्रव्योंको लोष्टके समान देखने चाहिये अर्थात् दूरोके धनको लोहेके समान अल्पमूल्यवाला समझकर न लेना चाहिये ” इस वचनसे नहीं दिये हुए द्रव्यके ग्रहणका अर्थात् चोरी करनेका निषेध करके फिर कहा है कि, यदि ब्राह्मण हठसे अथवा अपने बलसे परके धनको लेवे, तो भी उस ब्राह्मणके अदत्तादान अर्थात् चोरी करनेका दोष नहीं है । क्योंकि “ ब्राह्मणे सर्व जगतकी सपदा ब्राह्मणोंको दी है, उन ब्राह्मणोंमें जो दुर्बलता हो गई इस कारणसे थपल ( शूद्र ) उन सपदाओंका भोग करते हैं, अतः दूसरे पुरुषसे कोई भी पदार्थ छीनता हुआ ब्राह्मण अपना ही लेता है, अपना ही भक्षण करता है, अपना ही पहरता है और अपना ही देता है । ” इसी प्रकार “ पुत्ररहितकी गति नहीं है ” ऐसा कहकर फिर उसी शास्त्रमें लिखा है कि, “ कितने ही हजार बालब्रह्मचारी ब्राह्मण कुलकी सततिको न करके अर्थात् कुलकी रक्षार्थ संतान ( पुत्र ) उत्पन्न न करके

सर्गको गये । १ । ” इत्यादि । अथवा दही ओर उड़द इन दोनोंसे मिले हुए भोजनमेंसे कितने कीड़े जुदे २ क्रिये जाँचें भावार्थ—जैसे दधिमणभोजनमें से कीड़ोंको दूर करना कठिन है, उसी प्रकार तुम्हारे आगमके दोषोंका कहना कठिन है । सो इस प्रकार परस्परविरुद्ध वचनोंसा धारक आगम भी उस ईश्वरको सबझ नहीं कहता है । और सर्वज्ञ माननेमें भी विशेष यह है कि, यदि ईश्वर सर्वज्ञ होकर इस स्थावरजगमरूप जगतको रचता है, तो अपनी इच्छानुसार जगत्में उपद्रव करनेवाले ओर पीछे दमन करने योग्य ऐसे सुरेवरियो ( दानवों ) को तथा इस ईश्वरके अगत्कर्तृत्वका खडन करनेवाले हम जैसेको, क्यों रचता है । भावार्थ—यदि ईश्वर सर्वज्ञ है, तो जो दानव जगत्में उपद्रव मचाते हैं, उनको क्यों रचता है और रचता है तो फिर उनका निग्रह क्यों करता है । तथा—आपको न माननेवाले हम जैसेको क्यों रचे अर्थात् ईश्वरने अपने विद्वेषी जैनियोंको क्यों बनाये । इस कारण वह ईश्वर सबज्ञ नहीं है ।

तथा स्वयंशत्य स्यात्तन्य तदपि तस्य न क्षोदक्षमम् । स हि यदि नाम स्वाधीन सन् विश्व विधत्ते परमकारुणिकश्च तस्या वर्ण्यते । तत्कथं सुखितदुःखिताद्यवस्थाभेदवृन्दस्यपुटितं घटयति भुवनम्, एकान्तशर्मसपत्कान्तमेव तु किं न निमिमीते । अथ जन्मान्तरोपाजिततत्तत्तदीयशुभाऽशुभकर्मप्रेरितं सस्तथा करोतीति दत्तस्तीर्हि स्ववशनाय जलाञ्जलिं । कर्मजन्ये च त्रिभुवनवैचित्र्ये क्षिपिविष्टहेतुकाधिपसृष्टिकल्पनाया कष्टैकफलनावस्मन्मतमेवाऽङ्गीकृतं प्रेक्षायता । तथाचायातोऽयं “घट्टकुट्या ग्रभातम्” इति न्यायः । किञ्च प्राणिना धर्माधर्मावपेक्षमाणश्चेदयं सृजति प्राप्तं तर्हि यदयमपेक्षते तन्न करोतीति । न हि कुलालो दण्डादिं करोति । एव कर्मपेक्षश्चेदीश्वरो जगत्कारण स्यात्तर्हि कर्मणीश्वरत्वमीश्वरोऽनीश्वर स्यादिति ।

तथा “ ईश्वरं सर्वदा अर्थात् स्वतन्त्रं है ” ऐसा जो तुमने कहा है, वह भी विचारको नहीं सह सकता है, अर्थात् मिथ्या है । क्योंकि यदि वह ईश्वर स्वाधीन होकर जगतको रचता है ओर अत्यंत करुणामावको धारण करता है, ऐसा तुम कहते हो तो मुरा तथा दुःख आदि रूप जो अवस्थाओंके भेद है, उनके समूहसे भरे हुए जगतको क्यों बनाता है ? और एकान्त ( सर्वथा ) मुरा तथा सपदाओंसे मनोहर जगतको क्यों नहीं रचता है ? भावार्थ—जो करुणामाव तथा स्वाधीन होता है, वह जीवोंको सुख देनेवाले ही कार्योंको करता है ओर तुम्हारा ईश्वर जीवोंको सुख, तथा दुःख आदि देनेरूप जगतको रचता है, इस धारणसे विदित

स्याद्वादमं.

॥ ३४ ॥

होता है कि, तुम्हारा ईश्वर स्वतंत्र और कल्याणवान नहीं है। यदि कहो कि, ईश्वर जीवोंके अन्य (पहले) जन्मोंमें उपार्जन किये हुए, उन २ शुभ तथा अशुभ कर्मोंसे प्रेरित होकर ऐसा करता है अर्थात् पूर्वजन्ममें जिरा जीवने जैसा शुभ-अशुभ कर्म गांधा है, उस कर्मके अनुसार ही उस जीवको फल देनेके लिये ईश्वरने सुख-दुःख आदिरूप जगतको रचा है, ऐसा कहो तो तुम्हने ईश्वरके स्वाधीनपनेके अर्थ जलंजली दी, अर्थात् ऐसा माननेसे तुम्हारा ईश्वर स्वाधीन न रहा, किन्तु कर्मोंके आधीन हो गया। और जब तीन लोककी विचिन्ता कर्मोंसे उत्पन्न हुई; तब ईश्वर है कारण जिसमें ऐसी जो जगतकी रचनाकी कल्पना करना है, उसका एक कष्ट ही फल होनेसे विचारको भारण करनेवाले तुम्हने हमारे ही मतको स्वीकार किया। और हमारे मतको स्वीकार करने पर यह “घटकुटीप्रभात ( जगत में प्रातःकाल )” नामक न्यायकी प्राप्ति हुई। भावार्थ—जैसे कोई मनुष्य महसूली रामानका महसूल न देनेके विचारसे जिरा राखेतें महसूल देनेका सुकाम है, उसको छोड़कर किसी दूसरे राखेतो शहरके भीतर जानेके लिये संपूर्ण रात्रिमें श्वर ( जगत में प्रातःकाल ) और फिर फिराकर प्रातःकाल उस महसूल देनेके स्थानमें ही जा पहुंचे—उसका जैसे रात रात्रिका परिश्रम करना वृथा हो जाता है, इसी प्रकार ईश्वरको जगतके कर्त्ता माननेके लिये तुम्हने बहुत कुछ उपाय किये, परन्तु अन्तमें जब कर्मोंसे ही जगतकी विचित्रता सिद्ध हो गई तब ईश्वरको जगतका कर्त्ता माननेमें केवल कष्ट ही कष्ट रामश्वर तुम्हने भी हग जैनिगोंका जो “ ईश्वर जगतका कर्त्ता नहीं है ” यह मत है, इसीको मान लिया। और भी विशेष यह है कि, यदि ईश्वर जीवोंके पुण्य तथा पापकी अपेक्षा करके इस जगतको रचता है, तो यह सिद्ध हुआ कि, ईश्वर जिसकी अपेक्षा करता है उसको नहीं करता है। क्योंकि कुम्भकार दंड आदिको नहीं करता है। भावार्थ—जैसे कुम्भकार घट आदि ननानेके अर्थ दंड आदिकी अपेक्षा करता है, अतः उनको बना नहीं सकता, इसी प्रकार ईश्वर जगतके ननानेमें जीवोंके धर्म-अधर्मकी अपेक्षा ( जरूरत ) रखता है। इस कारण उनके बनानेमें असमर्थ है। इस प्रकार यदि कर्मोंकी अपेक्षा रखनेवाला ईश्वर जगतका कारण होवे अर्थात् जगतरूपकार्यका कर्त्ता होवे; तो कर्ममें ईश्वरपना सिद्ध होगा और ईश्वर जो है सो अनीश्वर ( असमर्थ ) हो जावेगा।

तथा नित्यत्वमपि तस्य स्वग्रह एव प्रणिगद्यमानं हृद्यम्। स खलु नित्यत्वेनैकरूपः सन् त्रिभुवनसर्गस्वभावोऽत-  
त्स्वभावो वा। प्रथमविधायां जगन्निर्माणात्कदाचिदपि नोपरमेत। तदुपरमे तत्स्वभावत्वहानिः। एवं च सर्गक्रि-

याया अपर्ययमानादेरुत्थापि कार्यस्य न सृष्टि । घटो हि स्वारम्भक्षणादारभ्य परिसमाप्तेरपान्त्यक्षण यावन्निश्च-  
यायाभिप्रायेण न घटव्यपदेशमासादयति । जलाहरणाद्यर्थक्रियायामासाधकतमत्वात् ।

अप नो तुम ईश्वरको नित्य कहते हो, तो भी तुम्हारे घरमें ही फटा हुआ अच्छा लगता है, अथात् अपने मतवालोंमें  
तुम ताटे ईश्वरको नित्य कहलो, परन्तु हमारे सामने ईश्वरको नित्य नहीं कह सकते हो । क्योंकि घट ईश्वर नित्य होनेसे  
नकरूपता धारक है, इसकारण हम कहते हैं कि, यह ईश्वर तीन जगतको रचनेवाले स्वभावको धारण करता है : अथवा तीन  
जगतकी रचना करनेवाला जो स्वभाव है, उसको नहीं धारण करता है : यदि कहो कि तीन जगतको रचनेवाले स्वभावका धारक  
है, तब तो यह जगतके बानेसे कभी भी विश्राम न लेवे, और यदि विश्राम लेलेवे तो उसके स्वभावका नाश हो जावे ।  
भावार्थ—जब यह जगतकी रचना करनेरूप स्वभावका ही धारक है । तो सदाकाल जगतरूप कार्यको करता ही रहेगा और  
तेना माने पर ईश्वर जो जगतको रचनेरूप त्रिया करता है, उसकी समाप्ति न होनेसे एक भी कार्यकी रचना न होगी । क्योंकि  
निश्चयायके अभिप्रायसे घट नो है तो अपनी रचना प्रारम्भ होनेके प्रथम क्षणको लेकर अपनी रचनाकी समाप्तिके अन्तिम क्षण  
पर्यन्त वह इस व्यवहारको नहीं प्राप्त होता है । क्योंकि जवतक वह वन न चुके, तवतक जलको ग्रहण करना इत्यादिरूप जो  
अभित्रिया है, उसमें असाधकृतम है अथात् वह घट वन उरुने बिना जल भरने आदिमें असमर्थ है ।

अतस्तत्त्वभावपक्षे तु न जातु जगन्ति सृजेतस्वभावायोगाद्गगनत् । अपि च तस्यैकान्तनित्यस्वरूपत्वे सृष्टि-  
त्सहारेऽपि न घटते । नानारूपकार्यकरणेऽनित्यत्वापत्ते । स हि येनैव स्वभावेन जगन्ति सृजेतेनैव तानि सह-  
रेत् स्वभावान्तरेण वा । तेनैव चेत्सृष्टिसहारायोगपक्षप्रसङ्ग । स्वभावाभेदात् । एकस्वभावात्कारणादनेकस्वभा-  
वकार्यात्पत्तिविरोधात् । स्वभावाऽन्तरेण चेन्नित्यत्वाहानि । स्वभावभेद एव हि लक्षणमनित्यताया । यथा पार्थि-  
वगरीरस्याहारपरमाणुसहस्रस्य प्रत्यहमूर्जऽपूज्योत्पादेन स्वभावभेदादनित्यत्वम् । इष्टञ्च भवता सृष्टिसहारायो  
शम्भो स्वभावभेद । रजोगुणात्मकतया सृष्टौ, तमोगुणात्मकतया सहरणे, सात्त्विकतया च स्थितौ, तस्य व्यापा-  
रस्वीकारात् । एव चावस्थाभेदस्तद्भेदे चावस्थान्तोऽपि भेदान्नित्यत्वमिति ।

यदि कहो कि, ईश्वर तीन जगतकी रचना करने रूप स्वभावका धारक नहीं है, तो वह ईश्वर कहाँ भी जगत्का निमाण नहीं



करे । क्योंकि जैसे आकाश जगत रचनेरूप स्वभावका धारक नहीं है, इसकारण जगतको नहीं रचता है, वैसे ही ईश्वर भी जगतके रचनेके स्वभाववाला न होनेसे जगतको नहीं रच सकता है । और भी विशेष यह है कि, यदि ईश्वर सर्वथा नित्यस्वभावका ही धारक होवे तो जैसे उसके नित्य होनेसे जगतकी रचना सिद्ध नहीं होती है, वैसे ही ईश्वरकी नित्यतामें जगतका सहार ( नाश अथवा प्रलय ) भी नहीं सिद्ध होता है । क्योंकि वह ईश्वर जिस स्वभावसे तीनों लोकोंको रचता है, उसी स्वभावसे उन तीनों लोकोंका नाश करता है <sup>१</sup> वा किसी दूसरे स्वभावसे तीन जगतका संहार करता है <sup>२</sup> यदि कहो कि, ईश्वर जिस स्वभावसे जगतको रचता है, उसी स्वभावसे जगतको नष्ट करता है, उसी स्वभावसे जगतको नष्ट और नष्ट करनेमें एकही स्वभावका धारक है । ऐसा प्रसंग होगा । कारण कि स्वभावका अभेद है, अर्थात् ईश्वर जगतके रचने और नष्ट करनेमें एकही स्वभावरूप कारणसे क्योंकि एक स्वभावरूप जो कारण है, उससे अनेक स्वभावरूप कार्योकी उत्पत्तिमें विरोध है । अर्थात् एक स्वभावरूप कारणसे अनेक स्वभाववाले कार्य नहीं हो सकते हैं । यदि कहो कि, ईश्वर जिस स्वभावसे जगतको रचता है, उसी स्वभावसे जगतका नाश नहीं करता है, किन्तु दूसरे स्वभावसे जगतका संहार करता है, तो ईश्वरके जो नित्यता है, उसका नाश हो जावेगा । क्योंकि जो स्वभावका भेद है, वही अनित्यका लक्षण है । जैसे कि—आहारके परमाणुओंसे सहायको प्राप्त हुआ जो पार्थिव शरीर है, उसमें प्रतिदिन अपूर्व अपूर्व उत्पत्ति होनेके कारण स्वभावका भेद है, इसकारण वह अनित्य है । भावार्थ—जैसे हमारे तुम्हारे शरीरमें प्रतिदिन नवीन नवीन आकृति आदि होनेसे स्वभावका भेद है और स्वभावभेदके होनेसे ही हमारा तुम्हारा शरीर अनित्य है, उसी प्रकार ईश्वरके स्वभावका भेद माननेपर ईश्वर भी अनित्य हो जावेगा । और जगतकी रचना तथा संहारमें शशु (ईश्वर)के स्वभावका भेद होना तुमको इष्ट ही है । क्योंकि तुमने ‘ ईश्वर रजोगुणरूप होकर जगतकी रचनामें, तमोगुणस्वरूपका धारक होकर जगतके नष्ट करनेमें और सात्विकपनेसे जगतकी स्थिति ( रक्षा ) में व्यापार करता है, ऐसा स्वीकार किया है । और इस प्रकार भिन्न २ गुणरूप होकर कार्य करनेमें ईश्वरकी अवस्थाएँ भी जुदी जुदी हुई और उन जुदी २ अवस्थाओंके होनेसे अवस्थाओंका धारक जो ईश्वर है, उसका भी भेद हुआ अर्थात् रजोगुणरूप अवस्थाका धारक जो ईश्वर है, उस ईश्वरसे तमोगुणरूप अवस्थावाला ईश्वर भिन्न हुआ । और ऐसा हुआ तो ईश्वरकी नित्यताका नाश हुआ अर्थात् ईश्वर नित्य न रहा ।

अथास्तु नित्यः सस्तथापि कथं सततमेव सृष्टौ न चेष्टते । इच्छावशाच्चेन्ननु ता अपीच्छाः स्वसत्तामात्रनिवन्ध-

नामलाभा सदैव किं न प्रवर्तयन्तीति स एवोपालम्भ । तथा शम्भोरष्टगुणाधिकरणत्वे कार्यभेदाऽनुमेयानां तद्विच्छानामपि विषमरूपत्वाच्चित्यत्वहानि केन चार्थते ।

फिर भी यदि तुम यही कहो कि, ईश्वर नित्य ही है, तो अस्तु नित्य ही रहो, परन्तु तो भी वह ईश्वर सदाकाल जगतके वनानेमें चेष्टा क्यों नहीं करता है अर्थात् निरंतर जगतको क्यों नहीं बनाता है ? यदि कहो कि, ईश्वर इच्छाके वशसे निरंतर जगतको नहीं रचता है अर्थात् जब ईश्वरको जगतके रचनेकी इच्छा नहीं रहती है, तब जगतका बनाना छोड़ देता है, तो हम पूछते हैं कि, अपनी विद्यमानत्वारूप कारणसे निज स्वरूपको धारण करनेवाला चे इच्छासे सदा क्यों नहीं प्रवर्तती है । भावार्थ—इच्छासे जबतक ईश्वरमें विद्यमान रहेंगी तबतक ही इच्छा कह लीयेंगी इस कारण चे इच्छासे जगतके रचनेमें ईश्वरको सदा ही क्यों नहीं लगाती हैं ? इस प्रकार जो पहले उपालम्भ था, वही यहा भी हुआ अर्थात् जैसे पहले ईश्वर सदा जगतको क्यों नहीं रचता है, यह दोष दिया है, वैसा ही यहा 'इच्छासे सदा ईश्वरको जगतके रचनेमें क्यों नहीं लगाती है' यह दोष है । और जब तुम ईश्वरको, बुद्धि ? इच्छा ? प्रयत्न ? सत्या ? परिमाण ? पृथक्त्व ? सयोग ? और विभाग ? इन आठ गुणोंका अधिकरण मानते हो अर्थात् ईश्वरमें बुद्धि आदि ८ गुण सदा समानरूपसे रहते हैं ऐसा कहते हो, तब कार्यभेदसे अनुमान करनेयोग्य ऐसी जो ईश्वरकी इच्छासे है, उनकी विषमरूपतासे उत्पन्न हुई नित्यताकी हानिको कौन दूर करेगा । भावार्थ—ईश्वरमें इच्छासे सदा समान रहनी चाहिये । परन्तु जगतमें जो नाना प्रकारके कार्य देखते हैं, इससे अनुमान होता है कि, ईश्वरकी इच्छासे भी नाना प्रकारकी है अर्थात् विषम है और जब ईश्वरकी इच्छासे विषम हुई तो ईश्वर अनित्य होयगा ।

किञ्च प्रेक्षावता प्रवृत्ति स्वार्थकारण्याभ्या व्याप्ता । ततश्चायं जगत्सर्गे व्याप्रियते स्वार्थत्कारुण्याद्वा । न तावत्स्वार्थात्तस्य कृतकृत्यत्वात् । न च कारण्यात्परदुःखग्रहाणेच्छा हि कारुण्यम् । ततः प्राक्सर्गाज्जीवानामिन्द्रियशरीरत्रिपयानुत्पत्तौ दुःखाभावेन कस्य ग्रहाणेच्छा कारुण्यम् । सर्गोत्तरकाले तु दुःखिनोऽवलोक्य कारण्याऽभ्युपगमे दुरुत्तरमितरेतराश्रयम् । कारुण्येन सृष्टिः सृष्ट्या च कारुण्यम् । इति नास्य जगत्कर्तृत्व कथमपि सिद्ध्यति ।

और भी विशेष यह है कि, जो प्रेक्षावान् ( विचारशील ) पुरुष है, उनकी प्रवृत्ति स्वार्थ और कारुण्यसे यास

होती है अर्थात् विचारवान् या तो अपने प्रयोजनसे किसी कार्यको करते हैं, और या कारणबुद्धिको धारणकर परोपकारके लिये किसी कार्यको करते हैं। इस कारण यह ईश्वर जगतके रचनेमें स्वार्थसे व्यापार करता है ? अथवा करुणाभावसे व्यापार करता है, अर्थात् लगता है। यदि कहो कि, ईश्वरकी जगतकी रचनामें स्वार्थसे प्रवृत्ति होती है, सो तो नहीं। क्योंकि वह ईश्वर कृतकृत्य है अर्थात् उसको कोई भी कार्य करना न रहा, इस कारण कृतार्थ है। यदि कहो कि ईश्वर जगतकी रचनामें कारणसे प्रवृत्ति करता है। सो भी नहीं। क्योंकि दूसरेके दुःखोंको दूर करनेकी जो इच्छा है, वह कारण कहलाता है, इसकारण ईश्वरने जब जगत नहीं रचा था, उस समय जीवोंके इन्द्रिय, शरीर और विषयोंकी उत्पत्ति न होनेसे दुःखका अभाव था अर्थात् इन्द्रिय, शरीर तथा विषयोंसे दुःख उत्पन्न होता है और वे इन्द्रियआदि जीवोंके श्रे नहीं, फिर किसको दूर करनेकी इच्छा हुई जिससे कि, ईश्वरने कारणसे जगतको रचा। और जगतको रचनेके पीछे दुःखी जीवोंको देखकर ईश्वरने कारण धारण किया, ऐसा मानो तो इतरेतराश्रय (अन्योन्याश्रय) नामक दोष नहीं दूर हो सकता है। क्योंकि कारणसे जगतकी रचना हुई और जगतकी रचनासे कारण हुआ। इस कारण ईश्वरके जगतका कर्त्तापना किसी भी प्रकारसे सिद्ध नहीं हो सकता है।

तदेवमेवंविधदोषकल्पिते पुरुषविशेषे यस्तेषां सेवाहेवाकः स खलु केवलं बलवन्मोहविडम्बनापरिपाक इति।  
अत्र च यद्यपि मध्यवर्तिनो नकारस्य घण्टालालान्यायेन योजनादर्थान्तरमपि स्फुरति। यथा 'इमाः कुहेवाकविडम्बनास्तेषां न स्युर्येषां त्वमनुशासक' इति। तथापि सोऽर्थः सहृदयेन हृदये धारणीयः। अन्ययोगव्यवच्छेदस्याधिकृतत्वात्। इति काव्यार्थः ॥ ६ ॥

सो इस प्रकार अनेक दोषोंसे दूषित पुरुषविशेष ( ईश्वर ) में जो वैशेषिकोंका सेवाम आग्रह है, वह बलवान जो मोह है, उसकी विडम्बनाका परिपाक ( उदय अथवा फल ) है। और "इमाः कुहेवाकविडम्बनाः स्युस्तेषां न येपामनुशासकस्त्वम्।" यहां पर मध्यवर्त्ता जो नकार है, उसका घटालालान्यायसे अन्वय करनेपर दूसरा अर्थ भी निकलता है अर्थात् जैसे-घटामे जो टोकरी रहती है, वह घंटाके दोनों तरफको लगती है, इसीप्रकार मध्यवर्त्ती नकारका भी दो प्रकारसे अन्वय होता है। जैसे-कि, यह कदा-ग्रहरूप विडम्बनायें उनके न होंवें, जिनके कि, आप हितोपदेशक हं। तथापि यह अर्थ सहादयों ( गर्भवेत्ताओं ) को हृदयमें न धारण करना चाहिये। क्योंकि यहां स्तुतिकारने अन्ययोगव्यवच्छेदका अवलम्बन किया है। इस प्रकार काव्यका अर्थ है। ६।

अथ चैतन्यादयो रूपादयश्च धर्म्मो आत्मादेर्घटादेश्च धर्मिणोऽत्यन्त व्यतिरिक्ता अपि समवायसम्बन्धेन सवद्धा सन्तो धर्मधम्मिव्यपदेशमश्रुयते । तन्मत दूषयन्नाह ।

अब “यद्यपि जीवादिक धर्म्मोंसे ज्ञानादिक धर्म्मों और घटादिक धर्म्मांसे रूपादि धर्म्म अत्यन्त भिन्न हैं अर्थात् गुणीसे गुण सर्वथा भिन्न है, तथापि परस्पर भिन्नरूप ये दोनों धर्म्मों और धर्म्मा समवायसंबन्धसे परस्पर संबन्धको प्राप्त होकर धर्म्मधम्मिव्यवहारको अर्थात् यह पदार्थ धर्म्मी ( धर्म्मांको धारण करनेवाला ) है ओग ये इसमें रहनेवाले धर्म्म ( गुण ) हैं, इस व्यवहारको प्राप्त होते हैं” इस वैशेषिकोंके मतको दूषित करते हुए ग्रन्थकार इस अग्रिम काव्यका कथन करते हैं ।

**न धर्मधर्मत्वमतीवभेदे दृश्यास्ति चेन्न त्रितय चकास्ति ।**

**इहेदमित्यस्ति मतिश्च दृत्तौ न गौणभेदोऽपि च लोकवाध ॥ ७ ॥**

काव्यभावार्थ — धर्म्म और धर्म्मीको सर्वथा भिन्न माननेमें धर्मधर्मिव्यवहार नहीं होता है । यदि वादी कहें कि, समवायसंबन्धसे परस्पर भिन्नरूप धर्म्म और धर्म्मीका एक दूसरेके साथ संबन्ध हो जाता है, अतः धर्मधर्मिव्यवहार होता है । सो नहीं । क्योंकि जैसे—धर्म्म और धर्म्मी इन दोनोंका ज्ञान होता है, उसी प्रकार समवायका ज्ञान नहीं होता है । फिर यदि वादी कहें कि, ‘यहां यह है’ इस प्रकारके इह प्रत्ययसे समवायका ज्ञान होता है, तो ‘यहां यह है’ इस प्रकारकी बुद्धि समवायमें भी है । इस कारण उस समवायमें संबन्धका कारण दूसरा समवाय और उसमें भी दूसरा समवाय माननेसे अनवस्था होगी । यदि वादी कहें कि, समवायमें समवायत्व गौणरूपसे है । सो भी ठीक नहीं है । और इहप्रत्ययसे समवायको सिद्ध करनेमें लोकसे भी विरोध होता है ॥ ७ ॥

व्याख्या । धर्मधर्मिणो रतीवभेदेऽतीवेत्यत्रेशब्दो वाक्यालङ्कारः । तं च प्रायोऽतिशब्दात्किंचित्प्रयुञ्जते शाब्दिकाः । यथा “आवर्जिता किञ्चिदिव स्तनाभ्याम्” “उद्धृतः क इव सुखावहः परेपाम्” इत्यादि । ततश्चैकान्तभिन्नत्वेऽङ्गीक्रियमाणे धर्मधर्मित्वं न स्यात् । अस्य धर्मिण इमे धर्मा एषां च धर्माणामयमाश्रयभूतो धर्ममीत्येवं सर्वप्रसिद्धो धर्मधर्मिव्यवपदेशो न प्राप्तोति । तयोरत्यन्तभिन्नत्वेऽपि तत्कल्पनायां पदार्थान्तरधर्माणामपि विवक्षितधर्मधर्मित्वापत्तेः ।

व्याख्यार्थः—“अतीवभेदे” धर्म (गुण) और धर्मी (गुणी) इन दोनोंको अत्यन्त भिन्न माननेपर [‘अतीव’ यहांपर जो अति के साथ ‘इव’ का योग (अति+इव=अतीव) है, वह वाक्यके अलंकारमें है और शाब्दिक (व्याकरणके जाननेवाले) पुरुष इस ‘इव’ शब्दका प्रायः अतिशब्दके साथ, किञ्चित् (‘किञ्’ शब्दके साथ समासको प्राप्त हुए शब्द) के साथ तथा किञ्चब्दके साथ योग किया करते हैं । जैसे कि “आवर्जिता किञ्चिदिव स्तनाभ्याम् ।” “उद्धृतः क इव सुखावहः परेपाम् ।” यहांपर किञ्चित् और किञ्चब्दके साथ ‘इव’ का योग किया गया है । ] “धर्मधर्मित्वं” धर्मधर्मीपत्ता अर्थात् इस धर्मीक ये धर्म हैं, और इन धर्मोंका यह आधारभूत (रहनेके स्वरूप), धर्मी है, इसप्रकारका जो सर्वप्रसिद्ध धर्मधर्मिव्यवहार है, वह नहीं होता है । क्योंकि यदि धर्म और धर्मीके परस्पर अत्यंत भेद होनेपर भी जो धर्मधर्मिभावकी कल्पना करोगे तो अन्यपदार्थोंके जो धर्म हैं, उनके भी विवक्षित धर्मधर्मिभाव हो जावेगा । भावार्थ—वैशेषिकमतमें द्रव्य (धर्म) और गुण (धर्म) इन दोनोंको सर्वथा भिन्न माने गये हैं । क्योंकि ‘जो द्रव्य उत्पन्न होता है, वह प्रथमक्षणमें गुणोंसे रहित ही रहता है, ऐसा उनका मत है । इसकारण शास्त्रकार कहते हैं कि, यदि परस्पर भेदके धारक धर्म और धर्मीके धर्मधर्मिभाव मानोगे, तो एक पदार्थका धर्म किसी दूसरे पदार्थका धर्म हो जावेगा अर्थात् जब अग्निके उष्णत्वधर्मका अग्निके साथ और जलके शीतत्वधर्मका जलके साथ सर्वथा भेद होगा तब जलका शीतत्व धर्म अग्निका धर्म हो जावेगा और अग्निका उष्णत्वधर्म जो है, वह जलका धर्म हो जावेगा । क्योंकि धर्म धर्मके सर्वथा भेद होनेसे यह धर्म इसी धर्मका है, ऐसा कोई नियामक [नियम करनेवाला] नहीं है ।

एवमुक्ते सति परः प्रत्यवतिष्ठते । वृत्त्यास्तीति । अयुतसिद्धानामाधारार्थभूतानामिहप्रत्ययहेतुः सम्बन्धः समवायः । स च समययनात्समवाय इति, द्रव्यगुणकर्मसामान्यविशेषेषु पञ्चसु पदार्थेषु वर्तनेषु वृत्तिरिति चा-

रचायते । तथा वृत्त्या समवायसम्बन्धेन तयोर्धर्मधर्मिणोरितरेतरविनिर्मुञ्चिष्ठतत्वेऽपि धर्मधर्मिण्यव्यपदेश इ-  
ष्यते । इति नानन्तरोक्तो दोष इति ।

इस प्रकार शालकारके गृहने पर चादी उत्तर देते हैं कि, “ वृत्त्या ” वृत्ति ( समवाय ) से “ अस्ति ” है । भावार्थ—  
अयुतसिद्ध [ एक दूसरेके बिना कदापि नहीं रहेवाले ] ऐसे जो आचार्य [ रहने योग्य ] और आधार ( रहनेके स्थानभूत )  
पदार्थ हैं, उनमें ‘यहा यह है’ इस ज्ञानका कारणभूत जो सबध है, उसको समवाय कहते हैं । वह समवाय एक दूसरेको परस्पर  
सबधित करनेसे अर्थात् अवयवकी ओर अवयवीको, जातिको और व्यक्तिको, गुणको और गुणीको, क्रियाको और त्रियायानको  
नित्यद्रव्यको तथा विशेषको मिलानेसे समवाय कहलाता है, और द्रव्य १ गुण २ कर्म ३ सामान्य ४ और विशेष ५ इन पाँचोंमें  
रहनेसे वृत्ति कहलाता है । उस समवायसबधसे उन दोनों धर्मधर्मियोंके परस्पर भेद होनेपर भी हम धर्मधर्मिव्यवहार मानते हैं ।

अत्राचार्य समाधत्ते । चेदिति । यद्येव तव मति सा प्रत्यक्षप्रतिक्षिप्ता । यतो न त्रितय चकास्ति । अय धर्मी, इमे  
चास्य धर्म्मा, अय चैतत्सम्बन्धनिबन्धन समवाय इत्येतत्त्रितय वस्तुत्रय न चकास्ति ज्ञानविषयतया न प्रतिभासते ।  
यथा किल शिलाशकलयुगलस्य मिथोऽनुसन्धायक रालाद्विद्रव्य तस्मात्पृथक् तृतीयतया प्रतिभासते । नैवमत्र  
समवायस्याऽपि प्रतिभानम् । किन्तु द्वयोरेव धर्मधर्मिणो । इति शपथप्रत्यायनीयोऽय समवाय इति भावार्थ ।

अय आचार्य इस उपर्युक्त चादीकी शकका समाधान करते हैं कि, “ चेत् ” यदि ऐसी दुहरी बुद्धि है, तो वह प्रत्यक्षसे  
खण्डित है अर्थात् तुम जो समवायसबधसे धर्मधर्मिण्यवधको सिद्ध करते हो, उसका प्रत्यक्षप्रमाणसे खंडन होता है । क्योंकि  
“ त्रितय ” तीन “ न ” नहीं “ चकास्ति ” प्रतिभासते हैं । अर्थात् यह धर्मी है, ये इस धर्मों के धर्म हैं और यह इन  
दोनों धर्मधर्मियोंके सबधका कारणभूत समवाय है, इसप्रकार ये तीन पदार्थ ज्ञानकी विषयतासे प्रतिभासित नहीं होते हैं ।  
अर्थात् जाननेमें नहीं आते हैं । भावार्थ—जैसे शिला [एक प्रकारके पत्थर] के दो टुकड़ोंको जोड़नेवाला राल आदिक द्रव्य तीसरे  
रूपसे भासता है अर्थात् जैसे शिलेके दो टुकड़ोंका जुदा जुदा ज्ञान होता है, उसी प्रकार उनका सबध करानेवाला राल आदि  
द्रव्य भी भिन्न जाना जाता है । इसी प्रकार यहा समवायका भी प्रतिभास होना चाहिये, परन्तु नहीं होता है, किन्तु धर्म तथा धर्मी  
इन दोनों ही प्रतिभास होता है । इस कारण धर्म और धर्मीका सबध करानेवाले समवाय नामक भिन्न पदार्थको जो तुम सिद्ध

करते हों; सो सौगन खाकर विश्वास कराने योग्य है अर्थात् प्रत्यक्षसे समवाय सिद्ध नहीं होता है, तो भी तुम हठसे उसको सिद्ध करते हो, इस कारण हम समवायको नहीं मानते हैं ।

किञ्चायं तेन वादिना एको नित्यः सर्वव्यापकोऽमूर्तश्च परिकल्प्यते । ततो यथा घटाश्रिताः पाकरूपद्वयो धर्माः समवायसम्बन्धेन समवेतास्तथा किं न पटोऽपि । तस्यैकत्वानित्यत्वव्यापकत्वैः सर्वत्र तुल्यत्वात् । यथा-काश एको नित्यो व्यापकः अमूर्तश्च सन् सर्वैः सम्बन्धिभिर्गुणपदविशेषेण संबध्यते तथा किं नायमपीति । विनश्यदेकवस्तुसमवायाऽभावे च समस्तवस्तुसमवायाऽभावः प्रसज्यते । तत्तदवच्छेदकभेदान्नायं दोष इति चेदेवमनित्यत्वापत्तिः । प्रतिवस्तुस्वभावभेदादिति ।

और भी विशेष यह है कि, उन वैशेषिकोंने यह समवाय एक, नित्य, सर्वव्यापक तथा अमूर्त माना है, इस कारण जैसे घटमें रहनेवाले पाकज [ घटको अग्निमें पकानेसे उत्पन्न होनेवाले ] रूप आदिक धर्म समवायसंबंधसे घटमें मिले है, उसीप्रकार पटमें भी क्यों नहीं मिले । क्योंकि वह समवाय एक, नित्य और व्यापक होनेसे सब पदार्थोंमें समान स्वरूपका धारक है । भावार्थ—जैसे—आकाश जो है, वह एक, नित्य, व्यापक और अमूर्त है, इसकारण सब संबंधियोंके साथ एक ही समयमें समानरूपतासे संबंध रखता है, उसीप्रकार यह समवाय भी जैसे पाकजरूपका घटके साथ संबंध करता है, वैसे पटके साथ भी संबंध क्यों नहीं करता है । और नष्ट होते हुए किसी एक वस्तुमें समवायका नाश होनेपर समस्त पदार्थोंमें समवायके अभाव होनेका भी प्रसंग होता है । अर्थात् सर्वव्यापक और एक होनेसे समवाय सर्वत्र समान है, इस कारण जब एक पदार्थमें समवायका नाश होवेगा, तब सब पदार्थोंमें समवायका नाश होगा । और यह तुमको इष्ट नहीं है । यदि उस उस अवच्छेदक (भेद करने वाले) के भेदसे यह दोष नहीं है अर्थात् जो घटत्वावच्छेदक समवाय है, वह घटमें रहता है, और जो पटत्वावच्छेदक समवाय है, वह पटमें रहता है, इसकारण जब घटत्वावच्छेदक समवायका नाश होता है तब पटत्वावच्छेदक समवायका नाश नहीं होता है । ऐसा कहो तो प्रत्येक वस्तुके साथ स्वभावका भेद होनेसे समवायके अनित्यता प्राप्त हो जावेगी अर्थात् घटके साथ अन्यस्वभावसे और पटके साथ अन्यस्वभावसे रहनेके कारण समवाय नित्य न रहेगा ।

अथ कथं समवायस्य न ज्ञाने प्रतिभानम् । यतस्तस्येहेतिप्रत्ययः सावधानं साधनम् । इहप्रत्ययश्चाऽनुभवसिद्ध

गा । इह त त्तु पट, इरात्मनि नानमिह घटे रूपादय इति प्रतीतेरुपलम्भात् । अस्य च प्रत्ययस्य केवलधर्मधर्मनालम्बनत्वादस्ति समग्रायाख्यं पदार्थान्तरं तच्छेत्तु । इति पराशद्भामभिसन्धाय पुनराह । इहेदमित्यस्ति मतिश्च-  
युक्तामिति । इहेदमिति इहेदमिति आश्रयाश्रयिभावेनैव इह प्रत्ययो वृत्तावप्यस्ति समग्रायसन्धेऽपि विद्यते ।  
चान्दोऽपि दान्दार्थस्तस्य च व्यवहितसम्बन्धस्तथैव च व्याख्यातम् ।

अत्र “समवायका पात्रे प्रतिभासन कैस गरीं होता है अर्थात् होता ही है । क्योंकि उक्त समवायका इहप्रत्यय सावभा-  
( प्रत्यय ) साधन है, अर्थात् समवायके बिना इहप्रत्यय नहीं हो सकता है, इसकारण अर्थापत्तिसे समवाय सिद्ध होता है । और  
इत त्तुआमैं पट है, इस आत्ममें ज्ञान है तथा इस पटमें रूप आदिक हैं, इस प्रतीतिके प्राप्त होनेसे इहप्रत्यय तो अनुभवसे ही  
सिद्ध है । और यह इहप्रत्यय केवल धर्मके आधार भी नहीं है और केवल धर्मके आधार भी नहीं है, इसकारण समवायनामक  
जो धर्म और धर्मोंसे भिन्न एक तीसरा पदार्थ है, वही इहप्रत्ययका हेतु है अर्थात् ‘यहां यह है’ ऐसी प्रतीति न तो केवल  
धर्मों ही होती है और न केवल धर्मों ही होती है अतः समवाय ही इस प्रतीतिका कारण है । ” इस प्रकार वादीकी शकाको  
निपट्टे धारण करके प्रत्यकार फिर कहते हैं कि, “इह” यहां “इदम्” यह “अस्ति” है । “इति” इसप्रकारकी “मतिः”  
बुद्धि जो है सो “पुच्छी” समग्रायसवयमें “च” भी “अस्ति” है अर्थात् आधार तथा आपेय ये दोनों है कारण जिसके  
पेना इहप्रत्यय समग्रायसवयमें भी होता है । [ ‘मतिश्च’ यहां ‘च’ यह शब्द अपि शब्दके अर्थमें है, और उसका व्यवहितसवय  
है, इसकारण यहां पर उत्तरीतिसे इसकी व्याख्या की गई है । ]

इदमत्र हृदयम् । यथा-रन्मते पृथिवीत्याभिसन्ध्यात्पृथिवी तत्र पृथिवीत्य पृथिव्या एव स्वरूपमस्ति ताव्य  
नाऽपर वस्तुन्तरम् । तेन स्वरूपेणैव सम योऽसावभिसम्बन्ध पृथिव्या स एव समग्राय इत्युच्यते । “प्राप्तानामेव  
प्राप्ति समवाय ” इति वचनात् । एव समग्रायत्याभिसम्बन्धात्समवाय इत्यपि किं न कल्प्यते । यतस्तस्याऽपि  
यत्समग्रायत्व स्यात्स्वरूप तेन सार्द्धं सवन्धोऽस्त्येव । अन्यथा नि स्वभावत्वात् शशविपाणवदवस्तुत्वमेव भवेत् ।  
ततश्च इह समग्राये समग्रायत्वमित्युल्लेखेन इहप्रत्यय समग्रायेऽपि युक्त्या घटत एव । ततो यथा पृथिव्या पृथिवीत्व



समवायेन समवेतं समवायेऽपि समवायत्वमेवं समवायान्तरेण संवन्धनीयं तदप्यपरेणेत्येवं दुस्तराऽनवस्थामहानदी।

यहां पर तात्पर्य यह है कि, जैसे तुम्हारे मतमें पृथिवीत्वके संबंधसे पृथिवी है। और उस पृथ्वीमें जो पृथ्वीपना है, वह पृथिवीका ही अस्तित्व नामक धर्म है, अन्य कोई दूसरा पदार्थ नहीं है। और उस पृथिवीत्वरूप अपने स्वरूपके साथ ही जो कोई पृथिवीका संबंध है, उसीको 'प्राप्त हुआ' की जो प्राप्ति है, वह समवाय है' इस वचनसे 'समवाय' ऐसा कहते हैं। इसीप्रकार 'समवायत्वके संबंधसे समवाय है' यह भी तुम क्यों नहीं मानते हो? क्योंकि उस समवायका भी समवायत्वरूप निजस्वरूपके साथ संबंध है ही। क्योंकि यदि समवायका समवायत्वके साथ संबंध न होगा तो स्वभावरहित होनेसे शशशृंग (मुत्सेके सींग) के समान समवाय भी अवस्तु ही हो जावेगा अर्थात् जैसे स्वभावरहित होनेके कारण शशशृंग कोई पदार्थ नहीं है, इसी प्रकार स्वभावरहितपनेसे समवाय भी पदार्थ न रहेगा, इस कारण समवायका समवायत्वके साथ संबंध तुमको मानना ही होगा। और जब समवायका समवायत्वके साथ संबंध मानोगे तब इस समवायमें समवायत्व है, इस प्रकार कहनेसे समवायमें भी इहप्रत्यय युक्तिते सिद्ध हो ही जावेगा। अतः जैसे पृथिवीमें पृथिवीत्व समवायसंबंधसे समवेत (मिला हुआ) है, उसी प्रकार समवायमें भी समवायत्वको दूसरे समवायसे संबंधित करना चाहिये। और उस दूसरे समवायमें जो समवायत्व है, उसको तीसरे समवायसे संबंधित करना चाहिये। और इस प्रकार जब समवायमें समवायत्वको संबंधित करनेके लिये नया २ समवाय मानोगे तब अनवस्था-दोष नामक जो महानदी है, वह दुस्तर (दुःखसे पार पानेवाली) हो जावेगी अर्थात् नये २ समवायोंका कभी अंत ही न आवेगा।

एवं समवायस्यापि समवायत्वाभिसम्बन्धे युक्त्या उपपादिते साहसिक्यमालम्ब्य पुनः पूर्वपक्षवादी वदति। ननु पृथिव्यादीनां पृथिवीत्वादिसम्बन्धनिबन्धनं समवायो मुख्यस्तत्र त्वतलादिप्रत्ययाभिव्यङ्ग्यस्य सद्गृहीतसकलावान्तरजातिलक्षणव्यक्तिभेदस्य सामान्यस्योद्भवात्। इह तु समवायस्यैकत्वेन व्यक्तिभेदाऽभावो जातेरनुद्भूतत्वाद्गौणोऽयं युष्मत्परिकल्पित इहेति प्रत्ययसाध्यः समवायत्वाभिसम्बन्धस्तत्साध्यश्च समवाय इति।

इस प्रकार युक्तिते समवायका भी समवायत्वके साथ संबंध है, यह सिद्ध कर चुकने पर फिर भी पूर्वपक्षवादी (वैशेषिक) साहसिकी धारण करके कहते हैं कि पृथिवी आदिके साथ पृथिवीत्व आदिका संबंध करानेका कारणरत जो समवाय है, वह मुख्य है। क्योंकि उन पृथिवी आदिमें—'त्व, तल' इत्यादि तद्धितके प्रत्ययोंसे जानने योग्य और पृथिवी आदिमें रहनेवाली जो समस्त

जाति, लक्षण और व्यक्तिविशेष हैं उनको समष्ट करनेवाले ऐसे सामान्यकी उत्पत्ति है। और यहाँ तो समवाय एक है, इसकारण उस समवायमें व्यक्तियोंके भेदका अभाव होने पर जातिकी उत्पत्ति नहीं होती है। अतः आपका इहप्रत्ययसे सिद्ध होने योग्य समवायत्वका समवायके साथ सवय और उस समवायत्वसे साथ समवाय ये दोनों गौण है।

तदेतन्न विपश्चित्तश्चमत्कारकारणम् । यतोऽत्रापि जातिरुद्भवन्ती केन निरुध्येत । व्यक्तेरभेदेनेतिचेत् । न । तत्सदयच्छेदकयशात्तद्भेदोपपत्तौ व्यक्तिभेदकल्पनाया दुर्निवारत्वात् । अन्यो हि घटसमवायोऽन्यश्च पटसमवाय इति व्यक्त एव समवायस्यापि व्यक्तिभेद इति । तत्सिद्धौ सिद्ध एव जायुद्भव । तस्मादन्यत्रापि मुरय एव समवाय । इहप्रत्ययस्योभयत्राप्यव्यभिचारात् ।

सो यह बुद्धारा फहना विद्वानोंके चित्तमें चमत्कार उत्पन्न करनेवाला नहीं है अर्थात् इस बुद्धरे कथनसे विद्वानोंको सतोप नहीं होता है । क्योंकि इस समवायमें उत्पन्न हुई जातिको कौन रोकता है? अर्थात् समवायमें जातिको रोकनेवाला कोई भी नहीं है । यदि कहो कि, व्यक्तिका भेद नहीं है अर्थात् समवाय एक ही है, इसकारण समवायमें जाति नहीं है । सो नहीं । क्योंकि उस उस जबच्छेदकके वशसे उस उस भेदकी उत्पत्ति होनेसे घट समवाय अन्य है, और पट समवाय अन्य है इस प्रकारसे समवायके भी व्यक्तिका भेद प्रकट हो ही गया अर्थात् घटत्वावच्छेदकके वशसे जो घटत्वावच्छेदक समवाय उत्पन्न हुआ है वह भिन्न है और पटत्वावच्छेदकके वशसे उत्पन्न हुआ जो पटत्वावच्छेदकसमवाय है, वह भिन्न है । इसकारण घटसमवाय पटसमवाय इत्यादि भिन्न २ व्यक्तियोंके होनेसे समवायमें व्यक्तिभेद प्रकट ही है । और इसप्रकार जब समवायमें व्यक्तिका भेद सिद्ध हो गया तब व्यक्तिका भेद होनेसे जातिकी भी उत्पत्ति हो ही गई । इस कारण जैसे पृथ्वीमें समवाय मुरय है, उसी प्रकार समवायमें भी समवाय मुरय ही है । क्योंकि इहप्रत्यय जो है, वह पृथिवी और समवाय इन दोनोंमें ही है ।

तदेतत्सकल सपूर्वपक्ष समाधान मनसि निधाय सिद्धान्तवादी ग्राह । न गौण इति । योऽय भेद स नास्ति गौणलक्षणाऽभावात् । १ । तल्लक्षण चेत्यमाचक्षते । “अव्यभिचारी मुख्योऽनिकलोऽसाधारणोऽन्तरङ्गश्च । विपरीतो गौणोऽर्थ सति मुरये धी कय गौणे ।” तस्माद्धर्मधर्मिणो सम्बन्धने मुख्य समवाय समवाये च समवायत्वाभिसम्बन्धे गौण इत्यर्थं भेदो नानात्व नास्तीति भाग्यर्थः ।

इस प्रकार इन समस्त पूर्वपक्षोंको (वादियोंकी शंकाओंको) और उन वादियोंकी शंकाओंके जो ऊपरमें समाधान कर चुके हैं, उनको चित्तमें धारण करके सिद्धान्तवादी आचार्यमहाराज कहते हैं कि, वैशेषिकोंने जो समवायमें समवाय है, उसको गौण कहकर धर्मधर्मिके समवायसे समवायके समवायमें भेद कहा है सो नहीं है। क्योंकि गौणका जो लक्षण है, वह समवायमें नहीं सिद्ध होता है। और गौणका लक्षण इस प्रकार कहते हैं “अवभिचारी, अविकल, असाधारण, और अंतरंग ऐसा जो अर्थ है, वह तो मुख्य है, और उससे विपरीत अर्थात् व्यभिचारी, विकल, साधारण तथा बहिरंग अर्थ गौण है. इसकारण मुख्य अर्थके विद्यमान होने पर गौण अर्थमें बुद्धि कैसे होवे ॥ १ ॥”

किञ्च योऽयमिह तन्तुषु पट इत्यादिप्रत्ययात्समवायसाधनमनोरथः स खल्वनुहरते नपुंसकादपत्यप्रसवमनोरथम् । इह तन्तुषु पट इत्यादेर्व्यवहारस्याऽलौकिकत्वात्पांशुलपादानामपि इह पटे तन्तव इत्येवं प्रतीतिदर्शनात् । इह भूतले घटाभाव इत्यत्रापि समवायप्रसङ्गात् । अत एवाह । अपि च लोकवाध इति । अपिचेति दूषणान्मुच्ये । लोकः प्रामाणिकलोकः सामान्यलोकश्च तेन वाधो विरोधो लोकवाधस्तदप्रतीतव्यवहारसाधनात् । वाधशब्दस्य “ईहाद्याः प्रत्ययभेदतः” इति पुंस्तीलिङ्गता । तस्माद्धर्मधर्मिणोरपिवाग्भानलक्षण एव सम्बन्धः प्रतिपत्तव्यो नान्यः समवायात् । इति काव्यार्थः ॥ ७ ॥

और भी विशेष दोष यह है कि, तुम्हारा जो यह “इन तंतुओंमें पट है” इत्यादिरूप इहप्रत्ययसे समवायको सिद्ध करनेका मनोरथ है, वह नपुंसकरो पुत्र उत्पन्न करनेके मनोरथके समान है। भावार्थ—जैसे नपुंसकरो कभी पुत्र उत्पन्न नहीं होता है, इसी प्रकार इस इहप्रत्ययसे भी समवाय सिद्ध नहीं होता है। क्योंकि इन तंतुओंमें पट है, इत्यादि व्यवहार लोकसे निरुद्ध है। कारण कि जो पांशुलपाद (धूलिके धारक चरणोंवाले) अर्थात् गांनके लोग हैं, उनके भी इस पटमें तंतु है, ऐसी ही प्रतीति देखी जाती है। और इन तंतुओंमें पट है ऐसी प्रतीति नहीं देखते हैं। भावार्थ—ग्रामवासी मूल लोग भी पटमें तंतु है, ऐसा मानते हैं। विद्वानोंका तो कहना ही क्या? और तुम इन तंतुओंमें पट है, ऐसा लोकनिरुद्ध मत हीकार करके उससे समवायको सिद्ध करते

हो । इसकारण मूलोत्ते भी गये बीते हो । और 'यहा यह हे' इस इहप्रत्ययसे ही समवायको सिद्ध करोगे तो इस मूलमें घटका अभाव है, यहाँ भी समवाय मानना पड़ेगा । और यह तुमको इष्ट नहीं है । "अपि च" और भी दोष यह है कि [यहा अपिच यह शब्द दूगुणोंके समूहको दिखलाने वाले अर्थका धारक है । ] "लोकावाध." लोकसे अर्थात् मामाणिक ( न्यायके जाननेवाले ) जन है, उनसे और जो सामान्यपुरुष है, उनसे भी विरोध होगा । क्योंकि तुम उनकी प्रतीतिमें नहीं आनेवाला ऐसा जो व्यवहार है, उसको सिद्ध करते हो । [ यहा पर वाधशब्द पुल्लिङ्ग है । क्योंकि ' ईहावा प्रत्ययभेदत ' इस सूत्रसे वाध शब्द पुल्लिङ्ग और स्त्रीलिङ्ग, इन दोनोंमें ही होता है । ] इस कारण धर्म और धर्मोंके अविवग्भावत्वक्षणका धारक अर्थात् तादात्म्यरूप ही सवध मानना चाहिये । और समवायसे सवध न मानना चाहिये । भावार्थ—धर्म और धर्मोंके परस्पर समवायसे सवध होता है, ऐसा माननेमें पूर्वोक्त प्रकारसे अनेक दोष आते हैं, इस कारण धर्म और धर्मों, इन दोनोंके तादात्म्यसवध हे अर्थात् धर्म और धर्मों अभिन्न है । यह ही स्वीकार करना चाहिये । इसप्रकार कायका अर्थ है ॥ ७ ॥

अथ सत्ताभिधान पदार्थान्तरमात्मनश्च व्यतिरिक्त ज्ञानारय गुणमात्मविशेषपुणोच्छेदस्वरूपा च मुक्तिमज्ञानादद्विीकृतवत परानुपहसद्वाह ।

अब सत्तानामक एक भिन्न पदार्थको, आत्मासे भिन्न ज्ञाननामक गुणको तथा आत्माके विशेषपुणोंका नाश होनेरूप मोक्षको अज्ञानसे माननेवाले देशेपिकोया हास करते हुए शास्त्रकार इस अग्रिम काव्यका कथन करते हैं ।

सतामपि स्यात् क्वचिदेव सत्ता चैतन्यमौपाधिकमात्मनोऽन्यत् ।

न संविदानन्दमयी च मुक्तिः सुसूत्रमासूत्रितमत्वदीये ॥ ८ ॥

काव्यभावार्थ —हे नाथ ! जो सत् पदार्थ हैं, उनमें भी किसी किसीमें सत्ता है अर्थात् सब सत्पदार्थोंमें सत्ता नहीं है १ ज्ञान उपाधि जनित है, इसकारण आत्मासे भिन्न है २ और मोक्ष जो

है, वह ज्ञान तथा सुखरूप नहीं है ३ इस प्रकार इन तीनों मतोंका समर्थन करते हुए आपकी आज्ञासे बाह्य ऐसे वैशेषिकोंने बहुत अच्छे शालू रचे हैं ॥ ८ ॥

व्याख्या। वैशेषिकाणां द्रव्यगुणकर्मसामान्यविशेषसमवायाख्याः पदपदार्थस्तत्त्वतयाऽभिप्रेताः। तत्र पृथिव्यापस्ते-जोवायुराकाशः कालो दिगात्मा मन इति नव द्रव्याणि। गुणाश्चतुर्विंशतिस्तद्यथा—रूपरसगन्धस्पर्शसंख्यापरिमाणानि पृथक्त्वं संयोगविभागौ परत्वाऽपरत्वे बुद्धिः सुखदुःखे इच्छाद्वेयौ प्रयत्नश्चेति सूत्रोक्ताः सप्तदश। चशब्दसमुच्चिताश्च सप्त—द्रव्यत्वं गुरुत्वं संस्कारः स्नेहो धर्माधर्मौ शब्दश्च। इत्येवं चतुर्विंशतिगुणाः। संस्कारस्य वेगभावनास्थितिस्थापकभेदात्रैविध्येऽपि संस्कारत्वजात्यपेक्षया एकत्वाच्छौर्ध्वौदार्यादीनां चात्रैवान्तर्भावान्नाधिक्यम्। कर्मणि पञ्च। तद्यथा—उत्क्षेपणमवक्षेपणमाकुञ्चनं प्रसारणं गमनमिति। गमनग्रहणाद्गमनरेचनरस्पन्दनाद्यविरोधः।

व्याख्यार्थः—वैशेषिकोंके मतमें द्रव्य १ गुण २ कर्म ३ सामान्य ४ विशेष ५ और समवाय ६ नामक छः पदार्थ तत्त्वरूपसे माने गये हैं। इन छः पदार्थोंमें—पृथिवी १ जल २ तेज ३ वायु ४ आकाश ५ काल ६ दिशा ७ आत्मा ८ और मन ९ ये नौ द्रव्य हैं। १। गुण चौबीस हैं, वे इस प्रकारसे हैं—रूप १ रस २ गंध ३ स्पर्श ४ संख्या ५ परिमाण ६ पृथक्त्व ७ संयोग ८ विभाग ९ परत्व १० अपरत्व ११ बुद्धि १२ सुख १३ दुःख १४ इच्छा १५ द्वेष १६ और प्रयत्न १७ ऐसे सत्तरह तौ सूत्रमें कहे हुए तथा द्रवत्व १ गुरुत्व २ संस्कार ३ स्नेह ४ धर्म ५ अधर्म ६ और शब्द ७ ये सात च शब्दसे ग्रहण किये हुए; एवं कुल मिलाकर चौबीस २४ गुण हैं। इन गुणोंमें यद्यपि संस्कारनामक गुण—वेग, भावना तथा स्थितिस्थापकरूप भेदोंसे तीन प्रकारका है, तथापि संस्कारत्वजातिकी अपेक्षासे एकरूप है; इस कारणसे और शौर्य, औदार्य आदिका यहां ही अन्तर्भाव होनेसे अर्थात् जैसे शौर्यका प्रयत्नमें अन्तर्भाव है; इसीप्रकार कोई किस गुणमें और कोई किस गुणमें अन्तर्गत हो जाते हैं, इस-कारणसे गुण चौबीस ही हैं, अधिक नहीं हैं। १। निम्नलिखित प्रकारसे कर्म पांच हैं—उत्क्षेपण ( ऊचा फेंकना ) १ अवक्षेपण

१. उत्क्षेपणत्वजातिमदूर्ध्वदेशसंयोगकारणं कर्मोत्क्षेपणम् । १। अवक्षेपणत्वजातिमदधोदेशसंयोगकारण कर्मोपक्षेपणम् । २। आकुञ्चनत्वजातिमद्वृत्तत्वापादकं कर्माकुञ्चनम् । ३। प्रसारणत्वजातिमद्व्युत्थापादक कर्म प्रसारणम् । ४। गमनत्वजातिमदनियतदेशसंयोगकारणं कर्म गमनम् । ५। इति कर्मपञ्चकस्याख्या । २. ख-ग. पुस्तकयोः स्पन्दनेति पाठः ।

( नीचा फैलाता ) २ आकृति ( सिक्किना ) ३ प्रसारण ( फैलाना ) ४ ओर गमन ५ ऐसे पांच कर्म हैं । इनमें गमनका प्रदण करोते भ्रमण, रेचन, स्पदन आदिसे विरोध नहीं है ।

अत्यन्तव्यावृत्ताना पिण्डाना यत कारणादन्योऽन्यस्वरूपाऽनुगम प्रतीयते तदनुवृत्तिप्रत्ययहेतु सामान्यम् । तच्च द्विविध परमपर च । तत्र पर सत्ताभावो महासामान्यमिति चोच्यते । द्रव्यत्वाद्यान्तरसामान्याऽपेक्षया महाविषयत्वात् । अपरसामान्य च द्रव्यत्वादि । एतच्च सामान्यविशेष इत्यपि व्यपदिश्यते । तथाहि—द्रव्यत्व नयसु द्रव्येषु वर्तमानत्वात्सामान्यम् । गुणकर्मभ्यो व्यावृत्तत्वाद्विशेष । तत कर्मधारये सामान्यविशेष इति । एव द्रव्यत्वापेक्षया वृथिवीत्वादिकमपर तदपेक्षया घटत्वादिकम् । एव चतुर्विंशतीं गुणेषु वृत्तेर्गुणत्व सामान्यम् । द्रव्यकर्मभ्यो व्यावृत्तेश्च विशेष । एव गुणत्वापेक्षया रूपत्वादिक तदपेक्षया नीलत्वादिकम् । एव पञ्चसु कर्मसु पर्त्तनारकर्मत्व सामान्यम् । द्रव्यगुणभ्यो व्यावृत्तत्वाद्विशेष । एव कर्मत्वापेक्षया उत्क्षेपणत्वादिक ज्ञेयम् ।

अत्यत व्यावृत्त ( भिन्न ) ऐसे पदार्थोंका जिस कारणसे परस्पर स्वरूपका अनुगम जाना जाता है, वह अनुवृत्तिप्रत्ययका कारण सामान्य है । अर्थात् परस्पर भिन्न पदार्थोंमें समान अद्यको ग्रहण करके उनके एकताको करनेवाला है, वह सामान्य है । वह दो प्रकारका है । एक तो परसामान्य और दूसरा अपरसामान्य । इनमें जो परसामान्य है, वह सत्ताभाव तथा महासामान्य भी कहलाता है । क्योंकि यह परसामान्य द्रव्यत्वादिके अतर्गत जो सामान्य है, उसकी अपेक्षासे अधिक विषयको धारण करता है । अर्थात् द्रव्यत्व द्रव्यमें ही रहता है और यह परसामान्य द्रव्य, गुण और कर्म, इन तीनोंमें रहता है, अत महाविषयका धारक है । द्रव्यत्व आदि जो है, वह अपरसामान्य है । इस अपरसामान्यको सामान्यविशेष इस प्रकार भी कहते हैं अर्थात् सामान्यविशेष यह भी इस अपरसामान्यका ही नाम है । सो ही दिसलते हैं अर्थात् इस अपरसामान्यको सामान्यविशेष क्यो कहते हैं, इस विषयको निम्नलिखित प्रकारसे स्पष्ट करते हैं—द्रव्यत्व जो है, वह वृथिवी आदि नवों ही द्रव्योंमें रहता है, इस कारणसे तो सामान्य है । और यह द्रव्यत्व—गुण तथा कर्मसे व्यावृत्त ( रहित ) है, अत कृत्वा विशेष है । और जब द्रव्यत्व एक अपेक्षासे सामान्य हुआ तथा दूसरी अपेक्षासे विशेष हुआ तब कर्मधारयसमसमें सामान्य जो हो, ओर विशेष जो हो, वह

स्याद्वादमं.

॥ ४२ ॥

सामान्यविशेष है, इस प्रकार समास होनेसे सामान्यविशेष हो गया। जिस प्रकारसे महासामान्यकी अपेक्षासे द्रव्यत्व अपरसामान्य है, इसी प्रकारसे द्रव्यत्वकी अपेक्षासे पृथिवीत्व जो है, वह अपरसामान्य है और पृथिवीत्वकी अपेक्षासे घटत्व अपरसामान्य है। इसीरीतिसे गुणत्व जो है सो चौबीसों गुणोंसे रहनेसे सामान्य है और यही गुणत्व द्रव्योसे तथा कर्मोंसे रहित होनेके कारण विशेष भी है। इसी प्रकार गुणत्वकी अपेक्षासे रूपत्वादिक अपरसामान्य है और रूपत्वादिकी अपेक्षासे नीलत्वादिक अपर सामान्य है। एवमेव कर्मत्व जो है, वह उत्क्षेपणादि पाचों कर्मोंमें रहता है। इसकारण सामान्य है और यही कर्मत्व द्रव्यो तथा गुणोंसे रहित होनेसे विशेष है। तथा जैसे द्रव्यत्वकी अपेक्षासे पृथिवीत्व अपरसामान्य है, उसीप्रकार यहां भी कर्मत्वकी अपेक्षासे उत्क्षेपणत्व आदिको अपरसामान्य समझ लेना चाहिये।

तत्र सत्ता द्रव्यगुणकर्मभ्योऽर्थान्तरं कथा युक्त्येति चेत्-उच्यते। न द्रव्यं सत्ता द्रव्यादन्येत्यर्थः। एकद्रव्यवत्त्वादकैकस्मिन् द्रव्ये वर्तमानत्वादित्यर्थः। द्रव्यत्ववत्। यथा द्रव्यत्वं नवसु द्रव्येषु प्रत्येकं वर्तमानं द्रव्यं न भवति। किन्तु सामान्यविशेषलक्षणं द्रव्यत्वमेव। एवं सत्तापि। वैशेषिकाणां हि अद्रव्यं वा द्रव्यम्। अनेकद्रव्यं वा द्रव्यम्। तत्राऽद्रव्यमाकाशः कालो दिगात्माभनः परमाणवः। अनेकद्रव्यं तु इयणुकादिस्कन्धाः। एकद्रव्यं तु द्रव्यमेव न भवति। एकद्रव्यवती च सत्ता। इति द्रव्यलक्षणविलक्षणत्वान्न द्रव्यम्। एवं न गुणः सत्ता। गुणेषु भावाद् गुणत्ववत्। यदि हि सत्ता गुणः स्यान्न तर्हि गुणेषु वर्तते। निर्गुणत्वाद् गुणानाम्। वर्तते च गुणेषु सत्ता। सन् गुण इति प्रतीतेः। तथा न सत्ता कर्म। कर्मसु भावात्कर्मत्ववत्। यदि च सत्ता कर्म स्यान्न तर्हि कर्मसु वर्तते। निष्कर्मत्वात्कर्मणां। वर्तते च कर्मसु भावः। सत् कर्ममिति प्रतीतेः। तस्मात्पदार्थान्तरं सत्ता।

यदि प्रश्न करो कि, सत्ता ( सामान्य ) जो है, वह द्रव्य, गुण तथा कर्मोंसे भिन्न पदार्थ किस युक्तिये है ? तो उत्तर यह है कि, सत्ता द्रव्य नहीं है अर्थात् द्रव्यसे भिन्न है। क्योंकि एकद्रव्यवाली है अर्थात् एक एक द्रव्यके प्रति रहती है। द्रव्यत्वके समान अर्थात् जैसे द्रव्यत्व नौ ९ द्रव्योंमेंसे प्रत्येक द्रव्यमें रहता है, इस कारण द्रव्य नहीं है; किन्तु सामान्यविशेषरूप लक्षणका

१. द्रव्यं द्विधा-अद्रव्यं अनेकद्रव्य च। न विद्यते द्रव्यं जन्यतया जनकतया च यस्य तदनेकद्रव्यं द्रव्यम्। २. अनेकं द्रव्यं जन्यतया जनकतया

धारक द्रव्यत्व ही है, इसी प्रकार प्रत्येक द्रव्यमें रहनेसे सत्ता भी द्रव्य नहीं है। भावार्थ—वशेषित्तैके मतमें या तो अद्रव्य अर्थात् नो द्रव्यसे उत्पन्न न हुआ हो अथवा द्रव्यका उत्पादक न हो, वह द्रव्य है और या अनेकद्रव्य अर्थात् जो अनेकद्रव्योंसे उत्पन्न होते या अनेक द्रव्योंका जनक होते, वह द्रव्य है। उनमें आकाश, काल, दिवा, आत्मा मन और परमाणु ये अद्रव्य द्रव्य है, और द्रव्यगुण (दो अणुके धारक) आदि जो स्फुट है, वे अनेकद्रव्य द्रव्य है। और एकद्रव्यका धारक तो द्रव्य ही नहीं है। और सत्ता एकद्रव्यवाली है, इसकारण द्रव्यका जो लक्षण है, उससे भिन्न लक्षणको धारण करनेसे सत्ता द्रव्य नहीं है। इसीप्रकार सत्ता गुण भी नहीं है अर्थात् गुणसे भी भिन्न है, क्योंकि गुणोंमें (प्रत्येक गुणमें) रहती है, गुणत्वके समान। भावार्थ—जैसे चौबीसों गुणोंमेंसे प्रत्येकगुणमें रहनेसे गुणत्व गुण नहीं होता है, इसी प्रकार प्रत्येक गुणमें रहनेसे सत्ता भी गुण नहीं है। और यदि सत्ता गुण होवे, तो प्रत्येक गुणोंमें न रहे, कारण कि, गुण निर्गुण (गुण रहित) हैं। और गुण सत् अर्थात् है, ऐसी प्रतीति होनेसे गुणोंमें सत्ता है, यह सिद्ध होता है। एवमेव सत्ता जो है, वह कर्म भी नहीं है। क्योंकि जैसे कर्मत्व प्रत्येक कर्ममें रहता है, इसीप्रकार यह भी प्रत्येक कर्ममें रहती है। और यदि सत्ता कर्म होवे तो कर्मोंमें न रहे। क्योंकि कर्म जो है, वे निष्कर्म (कर्मरहित) हैं। और कर्म सत् है। ऐसी प्रतीतिके होनेसे निश्चय होता है कि, कर्मोंमें सत्ता रहती है। इस कारण सत्ता पदार्थान्तर (द्रव्य गुण और कर्म इन तीनोंसे भिन्न एक चोथा पदार्थ) है। ४।

तथा त्रिशोपा नित्यद्रव्यवृत्तयोऽन्त्या अत्यन्तव्यावृत्तिहेतवस्ते द्रव्यादिवैलक्षण्यात्पदार्थान्तरम् । तथा च प्रशस्तकर —“ अन्तेषु भवा अन्त्या । स्याथयविशेषकत्वाद्विशेषा । विनाशारम्भरहितेषु नित्यद्रव्येऽण्वाकाशकालदिगात्ममनस्सु प्रतिद्रव्यमैकैकज्ञो वर्तमाना अत्यन्तव्यावृत्तिबुद्धिहेतव । यथाऽऽसदादीना गवादिद्रव्यभ्यादभ्यस्तुल्याकृतिगुणक्रियायवोपचयाऽयवविशेषसयोगनिमित्ता प्रत्ययव्यावृत्तिर्दृष्टा गौ शुद्ध शीघ्रगति पीन ककुद्भान् महाघण्ट इति । तयास्मद्विशिष्टाना योगिना नित्येषु तुल्याकृतिगुणक्रियेषु परमाणुषु मुक्तात्मनः सुचान्यनिमित्ताऽसम्भवाद्येभ्यो निमित्तेभ्य प्रत्याधार विलक्षणोऽय विलक्षणोऽय मितिप्रत्ययव्यावृत्तिर्देशकालविप्र-



कुट्टे च परमाणौ स एवायमिति प्रत्यभिज्ञानं च भवति तेऽन्त्या विशेषा इति । अमी च विशेषरूपा एव । न तु द्रव्यत्वादिवत्सामान्यविशेषोभयरूपा व्यावृत्तेरेव हेतुत्वात् ।

तथा नित्यद्रव्योंमें रहनेवाले और अत्यन्त व्यावृत्ति ( भेद करने ) के कारण ऐसे जो है, वे विशेष है । भावार्थ—अन्त ( आखिर ) में रहनेवाले ( जिनकी अपेक्षासे फिर कोई भी भेद न हो ) ऐसे अर्थात् केवल नित्यरूप एक द्रव्यमें रहनेवाले जो हैं, वे विशेष कहलाते हैं । और ये विशेष द्रव्य, आदि पदार्थोंसे भिन्न ऐसे लक्षणको धारण करते हैं, इस कारणसे भिन्न पदार्थ है । सोही वैशेषिक दर्शनपर प्रशस्तभाष्यके कर्त्ता कहते हैं कि, ये विशेष अंतमें होते हैं; इस कारण अन्त्य है । और अपने आश्रयके विशेषक ( भेदक ) होनेसे विशेष है अर्थात् उत्पत्ति तथा विनाशसे रहित ऐसे जो परमाणु, आकाश, काल, दिशा आत्मा और मन नामक द्रव्य है, इनमें द्रव्यके प्रति एक एक विद्यमान रहते हुए सर्वथा व्यावृत्तिरूप बुद्धिके कारण जो है, वे विशेष हैं । भावार्थ—जैसे हम तुम दौरेहके वृषभ ( बैल ) आदिमें अथ ( घोड़े ) आदिकोंसे तुल्य आकार, तुल्य गुण, तुल्य क्रिया, अवयवोंकी वृद्धि, अवयवविशेष ( किसी एक अवयवका अधिक होना ) और संयोग, इन सबके निमित्तसे होनेवाली यह वृषभ-शुक्ल है, शीघ्र गमन करनेवाला है, मोटा है, ककुद्गमन ( थूवेको धारण करनेवाला ) है तथा बड़े टोकरेका धारक है, इस प्रकारकी प्रतीतिकी भिन्नता देखी जाती है । उसी प्रकार हमसे अधिक ज्ञान आदिके धारक जो योगी है, उनके—नित्य तथा तुल्य आकार, तुल्य गुण और तुल्य क्रियाको धारणकरनेवाले ऐसे परमाणुओंमें, मुक्त आत्माओंमें और मनोंमें भेद करनेका कोई दूसरा निमित्त न होनेसे जिन निमित्तोंसे आधार आधारके प्रति यह इससे विलक्षण ( भिन्न ) है, यह इससे विलक्षण है, इस-प्रकार प्रतीतिकी भिन्नता होती है अर्थात् भिन्न २ प्रतीति होती है और देशसे विप्रकृष्ट ( दूरदेशमें रहनेवाले ) तथा कालसे विप्रकृष्ट ( अत्यंत-भूत, भविष्यत् कालमें रहनेवाले ) परमाणुमें यह वही परमाणु है, इस प्रकारका प्रत्यभिज्ञान होता है, वे अन्त्य अर्थात् विशेष हैं । और ये विशेषरूप ही है । द्रव्यत्व आदिके समान सामान्य तथा विशेष इन दोनों रूप नहीं है । क्योंकि ये विशेष केवल व्यावृत्तिके ही कारण हैं । सारांश—वैशेषिक मतवाले यह कहते हैं कि, यद्यपि वृषभ और अश्वमें आकृति, गुण तथा क्रिया समान है, तथापि वृषभ अश्वकी अपेक्षा मोटाई, शूवा ( खुंघ ) और घंटाकी अधिक धारण करता है, इसकारण हम लोग अथ और वृषभमें जो भेद है, उसको जान जाते हैं । और इसी प्रकार अन्य इंद्रियगोचर पदार्थोंमें भी किसी न किसी

कारणसे भेद जान लेते हैं । परतु नित्य तथा समान आहति, गुण और क्रियाके धारक परमाणुओंमें, आकाशमें, कालमें, दिशामें, आत्माओंमें तथा मनमें एकके दूसरेसे अथात् एक परमाणुसे दूसरे परमाणुमें, एक आत्मासे दूसरे आत्मासे इसीप्रकार आकाश आदि अन्य इन्द्रिय अगोचर पदार्थोंमें भेद करानेवाला कोई भी बाह्यकारण नहीं है, इसकारण उनमें जो योगियोंके भेदका ज्ञान होता है, उस भेदज्ञानका कारणभूत एक विशेषनामक पदार्थ हमारे मतमें माना गया है । ५ ।

तथा अयुतसिद्धानामाधारभूतानामिहप्रत्ययहेतु सम्बन्ध समवाय इति । अयुतसिद्ध्यो परस्परपरिहारेण पृथगाश्रयानाश्रितयोरश्रयाश्रयिभाव ' इह तन्तु पट ' इत्यादे प्रत्ययस्यासाधारण कारण समवाय । यद्ध-  
शात् स्वकारणसामर्थ्यादुपजायमान पटाद्याधार्य तन्त्याद्याधारे सम्बध्यते । यथा छिदिक्रिया च्छेद्येनेति । सोऽपि  
द्रव्यादिलक्षणैधर्म्यात्पदार्थान्तरमिति पट्पदार्थः । ६ ।

और अयुतसिद्ध आधार्य तथा आधारभूतोंके इहप्रत्ययका कारण जो सबध है, वह समवाय है अर्थात् एक दूसरेको छोड़कर अन्य किसी आधारमें न रहनेवाले ऐसे गुण गुणी आदिक जो एक दूसरेमें रहते हैं, वे अयुतसिद्ध हैं, उन अयुतसिद्धोंके जो 'इन तंतुओंमें पट है ।' इत्यादि प्रत्ययका असाधारण कारण है, वह समवाय है भावार्थ—जैसे छिदिक्रिया (छेदन करने रूप क्रिया) छेद्य (छेदने योग्य) में सबधित है । उसी प्रकार जिसके वशसे अपने कारणोंकी सामर्थ्यसे उत्पन्न हुआ पटादि आधार्य (रहने योग्य) पदार्थ तत्तु आदि आधारमें सबधित होता है, वह समवाय है । और यह समवाय द्रव्य आदिके लक्षणोंको नहीं धारण करता है । इसकारण यह समवाय भी, उन पूर्वोक्त पाँचों पदार्थोंसे भिन्न एक छट्ठा पदार्थ है ।

साम्प्रतमक्षरार्थो व्याक्रियते । सतामपि सद्वुद्धिवेद्यतया साधारणानामपि पण्णा पदार्थाना मध्ये कचिदेव केपुचिदेव पदार्थेषु सत्ता सामान्ययोग स्याद्भवेत् न सर्वेषु । तेपामेया वाचोयुक्ति । सदिति । यतो द्रव्यगुण-  
कर्मसु सा सत्ता इति वचनाद्यत्रैव सत्प्रत्ययस्तत्रैव सत्ता । सत्प्रत्ययश्च द्रव्यगुणकर्मस्वेवातस्तेष्वेव सत्तायोग । सामान्यादिपदार्थत्रये तु न । तदभावात् । इदमुक्त भवति । यद्यपि वस्तुस्वरूपमस्ति सत्ता सामान्यादित्रयेऽपि  
प्रियते । तथापि तदनुवृत्तिप्रत्ययहेतुर्न भवति । य एव ज्ञानवृत्तिप्रत्यय स एव सदितिप्रत्यय इति । तदभावात्

सत्तायोगस्तत्र । द्रव्यादीनां पुनस्तयाणां पट्पदार्थसाधारणं वस्तुस्वरूपमस्तित्वमपि विद्यते । अनुवृत्तिप्रत्ययहेतुः सत्तासम्बन्धोऽप्यस्ति । निःस्वरूपे शशविपाणादौ सत्तायाः समवायाभावात् ।

इस प्रकार वैशेषिकोंके माने हुए पदार्थोंका निरूपण करके अब अक्षरोंका अर्थ प्रकट करते हैं । “सतामपि ” ‘सत्’ है इस प्रकारकी बुद्धिसे जानने योग्य होनेके कारण साधारण ऐसे भी छः पदार्थोंमेंसे “ कचिदेव ” कितने ही पदार्थोंमें “ सत्ता ” सामान्यका योग “ स्यात् ” है और सब पदार्थोंमें सत्ताका संबंध नहीं है । भावार्थ—वैशेषिक इस युक्तिसे कथन करते हैं कि, “ द्रव्य, गुण और कर्म इन तीनोंमें वह सत्ता है ” इस वचनसे जहां सत्प्रत्यय होता है, वहां ही सत्ता रहती है, और सत्प्रत्यय द्रव्य, गुण, तथा कर्ममें ही है, इस कारण द्रव्य, गुण तथा कर्म इन तीनोंमें ही सत्ताका योग है और सामान्य, विशेष तथा समवाय नामक जो तीन पदार्थ हैं उनमें सत्ताका योग नहीं है । क्योंकि इन सामान्यादि तीन पदार्थोंमें सत्प्रत्ययका अभाव है । भावार्थ—इस कथनका यह है कि, यद्यपि वस्तुका स्वरूपभूत जो अस्तित्व धर्म है, वह सामान्य आदि तीन पदार्थोंमें भी रहता है, तथापि वह सामान्य आदि तीन पदार्थोंमें रहनेवाला अस्तित्व अनुवृत्तिप्रत्ययका कारण नहीं है । और जो अनुवृत्तिप्रत्यय है, उसीको सत्प्रत्यय कहते हैं, उस सत्प्रत्ययका सामान्य आदि तीन पदार्थोंमें अभाव है, इस कारण उन सामान्य आदिमें सत्ताका योग भी नहीं है । और द्रव्य, गुण, कर्म; इन तीनों पदार्थोंमें तो छः पदार्थोंमें साधारण ( समानरूपसे रहनेवाला ) वस्तुका स्वरूपभूत जो अस्तित्व है, वह भी रहता है और अनुवृत्तिप्रत्ययका कारणरूप जो सत्ताका योग ( संबंध ) है, वह भी है । अर्थात् द्रव्य, गुण और कर्म इनमें सत्ताका योग ही नहीं है, किन्तु अस्तित्व भी है । क्योंकि यदि इनमें अस्तित्व न होवे तो जैसे अस्तित्वरूप दारु-पसे रहित शशविपाण ( सुस्सेके सींग ) आदिमें सत्ताका संबंध नहीं है, इसी प्रकार इनमें भी सत्ताके समवायका अभाव हो जावे इस कारण द्रव्य, गुण और कर्म, इन तीनोंमें अस्तित्व और सत्ताका योग ये दोनों रहते हैं ।

सामान्यादित्रिके कथं नानुवृत्तिप्रत्यय इति चेद्वाधकसद्भावादिति त्रूमः । तथाहि—सत्तायामपि सत्तायोगाङ्गीकारेऽनवस्था । विशेषेषु पुनस्तदभ्युपगमे व्यावृत्तिहेतुत्वलक्षणतत्स्वरूपहानिः । समवाये तु तत्कल्पनायां सम्बन्धाऽभावः । केन हि सम्बन्धेन तत्र सत्ता सम्बध्यते । समवायान्तराऽभावात् । तथा च ग्रामाणिकप्रकाण्डमुदयनः— “ व्य-

केन्द्रेभद्रबुल्यत्वं सद्गुरोऽधानवस्थिति । रूपहानिरसम्बन्धो जातिबाधकसद्ब्रह्म । १ ।” इति । तत् स्थितमेतत्स-  
तामपि स्यात् कचिदेव सत्तेति ।

‘ चैते द्रव्य, गुण और कम, इन तीनोंमें अनुवृत्तिप्रत्यय है, उसी प्रकार सामान्य, विशेष तथा समवाय, इन तीन पदार्थोंमें अनुवृत्तिप्रत्यय क्यों नहीं है । ’ गेसा यदि आप प्रश्न करो तो हम ( वैशेषिक ) कहते हैं कि, वहा बाधका सद्बाध है अर्थात् सामान्यादिकमें अनुवृत्तिप्रत्ययके माननेमें अनेक बाधों हैं । सो ही द्वावलते हैं—यदि सत्ता ( सामान्य ) में भी सत्ताका योग मानें तो अनवस्था होती है अर्थात् जब एक सत्तामें दूसरी सत्ताको और दूसरी सत्तामें तीसरी सत्ताको अनुवृत्तिप्रत्ययकी कारणभूता मानेंगे, तब वहाँ भी स्थिति न होगी । यदि विशेषोंमें सत्ताके योगको स्वीकार करें तो व्यावृत्तिका हेतुरूप जो विशेषका स्वरूप है, वह गट हो जावेगा भावार्थ—हमारे मतमें विशेषका स्वरूप यह है कि, वह नित्यपन्थाको पृथक् ( भिन्न ) करता है, और स्वयं पृथक् बना रहता है अर्थात् विनोप अपना व्यावर्तक आप ही है । अत यदि विशेषमें विशेषत्वस्वरूप सामान्य मान लिया जावेगा, तो विशेषके सत्त व्यावर्तकत्वस्वरूप स्वरूपका नाश हो जावेगा । क्योंकि ‘ जो सामान्यका आश्रय होता है, उसका सामान्यसे भेद होता है । ’ गेसा नियम है । और यदि समवायमें सत्ताके योगको मानें तो सबधका अभाव है अर्थात् समवायमें सत्ताका योग करनेवाला दूसरा समवाय नहीं है, इसकारण नित्य सबधसे समवायमें सत्ताका योग किया जावे । सो ही प्रामाणिकपुरुषोंमें श्रेष्ठ गेसे उदयनार्य कहते हैं नि,—“ व्यक्तिका अभेद १, तुल्यता, २, सत्ता ३, अनवस्था ४, स्वरूपहानि ५ और सबधका अभाव ६, ये छ जाति ( सामान्य ) के बाधक हैं । १ । भावार्थ—आकाशत्वधर्म जातिरूप नहीं है । क्योंकि, वह आकाशरूप एक व्यक्तिकमें रहता है । १ । पटत्व और कलशत्व ये दोनों धर्म जातिरूप नहीं हैं । क्योंकि, दोनोंकी व्यक्ति समान है अर्थात् पटत्व तथा कलशत्व ये दोनों एक ही पदार्थमें रहते हैं । २ । भूतत्व और मूर्तत्व ये दोनों जातिरूप नहीं हैं । क्योंकि, यद्यपि आकाशमें केवल भूतत्व और मनमें केवल मूर्तत्व रहता है, तथापि पृथ्वी, जल, तेज और वायुमें इन दोनोंका सत्ता है अर्थात् पृथ्वी आदिमें भूतत्व और मूर्तत्व ये दोनों धर्म रहते हैं । ३ । सामान्यमें सामान्यत्व जातिरूप नहीं है । क्योंकि, सामान्यमें

१ अन्व इवागम्य । आकाशात् न जातिः । यत्पचयवशात् । १ । घटत्वं कलशत्वं न जातिः । व्यक्तिपुरुषवात् । २ । भूतत्वमूर्तत्वं न जातिः । आकाशे भूतत्वस्यैव मनसिप मूर्तत्वस्यैव सत्तावेऽपि पृथिव्यादिबुल्यत्वं उभयो सत्तायासत्तासम्बन्धः । ३ । जातेरपि आत्मा तदानीकारेऽन्यस्यासत्ता । ४ । अनवधिगता न जातिः । तद्विहीकारे सत्त्वस्वरूपमात्रादिहानि स्यात् । ५ । समवायता न जातिः सम्बन्धमात्रात् । ६ । इत्येते जातिबाधका ॥

सामान्यत्वको जातिरूप माननेसे अनवस्था होती है । ४ । विशेषमें विशेषत्वधर्म जातिरूप नहीं है । क्योंकि: विशेषमें विशेषत्वको जातिरूप माननेसे विशेषके स्वतः व्यावर्तकत्वरूप स्वरूपका नाश होता है । ५ । समवायमें समवायत्व जातिरूप नहीं है । क्योंकि: समवाय एक है; अतः समवायमें समवायत्वका संबंध करानेवाला दूरारा समवाय नहीं है । ६ । इस कारण सत् पदार्थोंमें भी किसी किसीमें सत्ता रहती है; न कि सबमें यह जो हमारा मत है; वह निश्चित होचुका ।

तथा चैतन्यमित्यादि । चैतन्यं ज्ञानमात्मनः क्षेत्रज्ञादन्यदत्यन्तव्यतिरिक्तम् । असमासकरणादत्यन्तमिति लभ्यते । अत्यन्तभेदे सति कथमात्मनः सम्बन्धि ज्ञानमिति व्यपदेशः । इति पराशङ्कापरिहारार्थं औपाधिकमिति विशेषणद्वारेण हेत्वभिधानम् । उपाधेरगतमौपाधिकम् । समवायसम्बन्धलक्षणेनोपाधिना आत्मनि समवेतमात्मनः स्वयं जडरूपत्वात्समवायसम्बन्धोपहौकितमिति यावत् । यद्यात्मनो ज्ञानादव्यतिरिक्तत्वमिष्यते तदा दुःख-जन्मप्रवृत्तिदोषमित्याज्ञानानामुत्तरोत्तरापाये तदनन्तराभावादुद्ध्यादीनां नवानामात्मविशेषगुणानामुच्छेदावसरे आत्मनोऽप्युच्छेदः स्यात् । तदव्यतिरिक्तत्वादतो भिन्नमेवात्मनो ज्ञानं यौक्तिकमिति ।

अब 'चैतन्य' इत्यादि पादकी व्याख्या करते हैं । " चैतन्यं " ज्ञान जो है; वह " आत्मनः " आत्मासे " अन्यत् " अत्यंत भिन्न है । [ यहां आत्माशब्दके साथ अन्यत्शब्दका समास न करनेसे भिन्न ही नहीं किंतु अत्यंत भिन्न है, यह अर्थ प्राप्त होता है । ] " यदि ज्ञान और आत्माके अत्यंत भेद है तो ' ज्ञान आत्माका संबंधी है । ' ऐसा कैसे कहा जाता है । " इस प्रतिवादियोंकी शंकाको दूर करनेके लिये ' औपाधिकम् ' इस विशेषणके द्वारा हेतुका कथन करते हैं । " औपाधिकम् " उपाधिसे आया हुआ है अर्थात् समवायसंबन्धरूप जो उपाधि है; उस उपाधिसे ज्ञान आत्मामें मिला हुआ है । भावार्थ—आत्मा स्वयं जडरूप ( ज्ञानशून्य ) है, इस कारण समवायसंबन्धने ज्ञानको आत्मामें मिला दिया है । क्योंकि: यदि आत्माको ज्ञानसे भिन्न ( जुदा ) न मानें तो दुःख, जन्म, प्रवृत्ति, दोष और मित्याज्ञान; इनमें क्रमशः उत्तरका नाश होनेसे पूर्वका नाश होनेपर बुद्धि आदि जो नौ ९ आत्माके विशेषगुण हैं, उनका नाश होवेगा और जब बुद्धिआदिका नाश होगा तब उसी समय आत्माका भी नाश हो जावेगा । क्योंकि आत्मा इनसे भिन्न नहीं है । भावार्थ—हमारे मतमें तत्त्वज्ञानके होनेसे मित्याज्ञानका

१ तत्त्वज्ञानान्मिथ्याज्ञानापाये दोषा अपयान्ति । तदपाये प्रवृत्तिरपेति । तदपाये एकविधमतिभेद दुःखमपेति । २ वाद-मनःकारगत्यापारः शुभाशुभफलः प्रवृत्तिः ३ रागद्वेषमोहासयो दोषाः ईर्ष्यादीनामेवमन्तर्भावः ॥

नाश होता है, मिथ्याज्ञानको नष्ट होनेपर राग, द्वेष और मोहरूप दोषोंका नाश होता है । [ स्मरण रहे कि, ईप्स्या आदि दोषोंका राग, द्वेष, मोहमें ही अन्तर्भाव है । ] तेषांको नष्ट होने पर प्रवृत्तिका अर्थात् मन वचन तथा कायके व्यापारका नाश होता है । प्रवृत्तिका अभाव होनेसे जन्म ( भव ) का नाश होता है । और जन्मका नाश होनेपर इकनीस २१ प्रकारका जो दुःख है, वह नष्ट होता है, ऐसा क्रम है । और बुद्धि १, सुख २, दुःख ३, इच्छा ४, द्वेष ५, प्रयत्न ६, धर्म ७, अधर्म ८, तथा संस्कार ९ नामक जो आत्माके नौ विशेष गुण हैं, वे, इन मिथ्याज्ञानादिकमें ही अंतर्गत हैं, इसकारण मिथ्याज्ञानादिकोंका नाश हुआ तो बुद्धिसुरादिकका भी नाश हो ही गया । और बुद्धि मिथ्या ज्ञानरूप है, अतः यदि ज्ञानको आत्मासे अमिन्न मानें तो जिस समय बुद्धिका नाश हो, उसी समय आत्माका भी नाश हो जावे । इस कारण ' ज्ञान आत्मासे भिन्न है ' यह मानना ही युक्ति सगत है ।

तथा न सविदित्यादि । मुक्तिर्मोक्षो न सविदानन्दमयी न ज्ञानसुखरूपा । सविदुज्ञान आनन्द सौख्य ततो द्रन्द्ध' सविदानन्दौ प्रकृतौ यस्या सा सविदानन्दमयी । एतादृशी न भवति । बुद्धिसुखदुःखेच्छाद्वेषप्रयत्नधर्मोपसंस्काररूपाणां नयनामात्मनो वैशेषिकगुणनामत्यन्तोच्छेदो मोक्ष इति वचनात् । चशब्द पूर्वोक्ताभ्युपगमद्वयसमुच्चये । ज्ञान हि क्षणिकत्वादित्य सुखं च सम्प्रक्षयतया सातिशयतया च न विशिष्यते सप्सारावस्थात् । इति तदुच्छेदे आत्मस्वरूपेणारस्यान मोक्ष इति । प्रयोगश्चात्र । नवानामात्मविशेषगुणानां सन्तानोऽत्यन्तमुच्छिद्यते सत्तानत्यात् । यो य सन्तानं स सोऽत्यन्तमुच्छिद्यते । यथा प्रदीपसन्तानं । तथा चायं तस्मादत्यन्तमुच्छिद्यत इति । तदुच्छेद एव महोदयो न कृत्स्नकर्मक्षयलक्षण इति । " न हि वै सशरीरस्य प्रियाप्रिययोरपहतिरस्ति । " " अशरीर चायं सन्त प्रियाप्रिये न स्पृशत । " इत्यादयोऽपि वेदान्तास्तादृशीमेवमुक्तिमादिशन्ति । अत्र हि प्रियाप्रिये सुखदुःखे चेशरीरं मुक्तं न स्पृशत ।

अब ' न सवित् ' इत्यादिरूप कायके वृत्तीयचरणकी व्याख्या करते हैं । " मुक्ति " मोक्ष जो है, वह " सविदानन्दमयी " सवित् और आनन्द ये दोनों जिसमें होंवें ऐसी अर्थात् ज्ञान तथा सुखरूप " न " नहीं है । [ यहाँ पर सवित् और आनन्द, इन दोनों शब्दोंका द्वन्द्वसंभास किया गया है । ] क्योंकि आत्माके जो नौ ९ वैशेषिक ( विशेषमें होनेवाले ) गुण हैं,

उनका जो अत्यंत नाश है, वह मोक्ष है, ऐसा वचन है । [ न सविदानन्दमयी च मुक्तिः ] यहां पर च शब्द पहिले कहे हुए ( किसी पदार्थमें सत्ता है १, ज्ञान आत्मासे भिन्न है २, इन ) दो मतोंका समुच्चय ( संग्रह ) करनेके लिये है ] भावार्थ—ज्ञान तो क्षणिक होनेसे अनित्य है और सुख हानि और वृद्धिरूप स्वरूपका धारक है. अर्थात् कभी कम हो जाता है, कभी अधिक हो जाता है; इसकारण संसारकी अवस्थासे भिन्न नहीं है अर्थात् संसारकी जैसी दशा है; वैसा ही है । अतः ज्ञान तथा सुख इन दोनोंका नाश होने पर जो आत्माका आत्मस्वरूपसे रहना है, वही मोक्ष है । इस विषयमें अनुमानका प्रयोग भी है । सो ही दिखलते हैं ।—आत्माके नवों विशेषगुणोंका संतान अत्यन्त नष्ट होता है । क्योंकि संतान है । जो जो संतान होता है; वह अत्यंत नष्ट होता है । जैसे कि, प्रदीपका संतान अत्यंत नष्ट होता है । वैसा ही यह आत्मविशेषगुणोंका संतान है, इसकारण अत्यन्त नाशको प्राप्त होता है । अतः सिद्ध हुआ कि नौ ९ जो आत्मविशेषगुण है, उनके अत्यन्तनाशरूप ही मोक्ष है और आप ( जैनियों ) का माना हुआ जो संपूर्णकर्मोंके नाशरूप लक्षणका धारक मोक्ष है; वह मोक्ष नहीं है । और “ शरीरके धारक जीवके निश्चयसे प्रिय ( सुख ) तथा अप्रिय ( दुःख ) इन दोनोंका नाश नहीं है १, अथवा अशरीर ( शरीरसे रहित ) हुएको ही प्रिय—अप्रिय नहीं स्पर्शते ( छूते ) हैं २, [ यहां पर प्रियसे सुखका और अप्रियसे दुःखका ग्रहण है, और वे प्रिय अप्रिय अशरीर अर्थात् मुक्त आत्माको नहीं स्पर्शते है, ऐसा अर्थ समझना चाहिये ] इत्यादि वेदान्तके सूत्र भी ज्ञान और सुखसे रहित ऐसे मोक्षका ही कथन करते हैं ।

अपि च यावदात्मगुणाः सर्वे नोच्छिन्ना वासनादयः । तावदात्यन्तिकी दुःख-व्यावृत्तिर्न विकल्प्यते । १ । धर्मानि निमित्तो हि सम्भवः सुखदुःखयोः । मूलभूतौ च तावेव सत्त्वौ संसारसंजनः । २ । तदुच्छेदे च तत्कार्य-शरीराद्यनुपप्लवात् । नात्मनः सुखदुःखे स्त-इत्यसौ मुक्त उच्यते । ३ । इच्छाद्वेपप्रयत्नादि भोगायतनवन्धनम् । उच्छिन्नभोगायतनो नात्मा तैरपि युज्यते । ४ । तदेवं धियणादीनां नवानामपि मूलतः । गुणानामात्मनो ध्वंसः सोऽपवर्गः प्रतिष्ठितः । ५ । ननु तस्यामवस्थायां कीदृगात्माऽवशिष्यते । स्वरूपकप्रतिष्ठानः परित्यक्तोऽखिलैर्गुणैः । ६ । ऊर्मिपट्टकातिगं रूपं तदस्याहुर्मनीषिणः । संसारवन्धनाधीन-दुःखकेशाद्यदुपितम् । ७ । ( कामक्रोधलोभ-गर्वदम्भहर्षाः ऊर्मिपट्टकमिति । ”

इस विषयमें हम और भी विशेष कहते हैं कि, —“जब तक वासनाको आदिलेकर समस्त आत्माके गुण अत्यंत नष्ट नहीं होवें, तब तक आत्माके दुरीसे अत्यंत रहितता नहीं मानी जाती है । १ । धर्म और अधर्मके निमित्तसे ही मुरा तथा दु राकी उत्पत्ति होती है अर्थात् धर्मसे मुरा और अधर्मसे दु ख होता है, इसकारण ससाररूपी गृहके ये दोनों धर्म—अधर्म ही मूलभूत ( आधार रूप ) स्तम्भ ( श्रेष्ठ ) हैं । २ । धर्म तथा अधर्म, इन दोनोंका नाश होनेपर इन धर्म—अधर्मके फलरूप जो शरीर आदि उपद्रव हैं वे नहीं रहते हैं, इसकारण आत्माके सुख और दु ख नहीं रहता है, अतएव वह आत्मा मुक्त कहा जाता है । ३ । इच्छा, द्वेष और प्रयत्न आदिरूप जो विशेष गुण हैं, इनका भोगायतन ( शरीर ) ही कारण रूप है, इस कारण नष्ट हो गया है भोगायतन जिसके ऐसा अर्थात् शरीररहित ऐसा आत्मा, उन इच्छा, द्वेष आदिसे भी सबधित नहीं होता है । भावार्थ—शरीरसे इच्छा, द्वेष आदि उत्पन्न होते हैं, और आत्मा शरीर रहित हो चुका, अत आत्मा इच्छा आदिसे भी रहित रहता है । ४ । सो इस पूर्वोक्त कथनके अनुसार बुद्धि आदि आत्माके नौ ९ विशेषगुणोंका जो मूलसे नाश है, वह मोक्ष है, यह स्थित ( सिद्ध ) हो चुका । ५ । यदि प्रश्न करो कि, उस अवस्थामें अर्थात् मुक्तदशामें कैसा आत्मा रह जाता है, तो उत्तर यह है कि,—अपने एक स्वरूपमें ही स्थित तथा समस्त गुणोंसे रहित ऐसा आत्मा मुक्त अवस्थामें रहता है । ६ । इसी कारण बुद्धिमान मनुष्य ससारवधनके आधीन अर्थात् सतारी अवस्थामें नियमसे होनेवाले जो दु ख तथा क्लेश आदि हैं, उनसे अद्विष्ट ( रहित ) तथा ऊर्मिपदक ( काम १, क्रोध २, लोभ ३, गर्व ४, दम्भ ५, और हर्ष ६, इन छ ऊर्मियों ) को उलूच गया ऐसा अर्थात् ऊर्मिपदकसे रहित ऐसा इस मुक्त आत्माका स्वरूप कहते हैं । ७ । ”

तदेतदभ्युपगमप्रयमित्य समर्थयद्भिरत्वदीयैस्त्वदाज्ञावहिर्भूतै कणादमतानुगामिभि सुसूत्रमासूत्रित सम्यगागम प्रपञ्चित । अथवा सुसूत्रमिति क्रियाविशेषणम् । शोभन सूत्र वस्तुव्यवस्थापदनाविज्ञान यन्त्रवमासूत्रित तत्तच्छास्त्रार्थापनिबन्ध कृत । इति हृदयम् । “सूत्र तु सूचनाकारि ग्रन्थे तनुव्यवस्थयो ।” इत्यनेकार्थवचनात् ।

सो इसप्रकार इन पूर्वोक्त तीन मतोंको समर्थित ( पुष्ट ) करते हुए “ अत्वदीयैः ” आपकी आज्ञासे बहिर्भूत अर्थात् आपकी आज्ञाको न माननेवाले ऐसे कणादऋषीके मतानुसारियोंने अर्थात् वैशेषिकोंने “ सुसूत्र ” अच्छा ज्ञान “ आसूत्रित ” गूथ



( रच ) डाला है । अथवा ' सुसूत्र ' यह क्रियाका विशेषण है, इस कारण भाव यह है कि,— ' सु ' उत्तम है ' सूत्र ' पदार्थोंकी व्यवस्थाके रचनेका विज्ञान जिसमें ऐसा आसूत्रण किया है अर्थात् उन उन शास्त्रार्थोंकी रचना की है । क्योंकि " सूचना करनेवाला जो सूत्र शब्द है, वह ग्रन्थके अर्थमें, तंतुके अर्थमें और व्यवस्थाके अर्थमें व्यवहृत किया जाता है । " ऐसा अनेकार्थ-कोशका वचन है ।

अत्र सुसूत्रमिति विपरीतलक्षणयोपहासगर्भं प्रशंसावचनम् । यथा—“उपकृतं बहु तत्र किमुच्यते सुजनता प्रथिता भवता चिरं ।” इत्यादि । उपहसनीयता च युक्तिरित्वात्तदङ्गीकाराणाम् । तथा हि—अविशेषेण सद्बुद्धिर्वेद्येष्वपि सर्वपदार्थेषु द्रव्यादिष्वेव त्रिषु सत्तासम्बन्धः स्वीक्रियते न सामान्यादित्रये । इति महतीयं पश्यतोहरता । यतः परिभाव्यतां सत्ताशब्दस्य शब्दार्थः । अस्तीति सन् सतो भावः सत्ता अस्तित्वं तद्वस्तुस्वरूपं निर्विशेषमशेषेणैव पदार्थेषु त्वयाप्युक्तम् । तत्किमिदमर्द्धजरतीयं यद्रव्यादित्रय एव सत्तायोगो नेतरत्र त्रय इति ।

यहा पर ' सुसूत्र ' यह विपरीतलक्षणासे उपहास है अन्तर्गत जिसके ऐसा प्रशंसाका वचन है अर्थात् ग्रन्थकारने ' सुसूत्र ' इस वचनसे वैशेषिकोंकी प्रशंसा न करके प्रत्युत उनकी हांसी की है । जैसे कि—“ हे मित्र ! तुमने बहुत उपकार किया है; इस विषयमें कहना ही क्या है? आपने बहुत सज्जनता प्रकट की है । इसी प्रकार करते हुए तुम सौ १०० वर्षतक सुखी रहो । ११ ” इत्यादि । भावार्थ—जैसे इस श्लोकमें विपरीतलक्षणासे उपकार आदि शब्दोंसे अपकार आदिरूप अर्थको ग्रहण किया गया है; उसी प्रकार ' सुसूत्र ' इस शब्दसे उपहासरूप अर्थको लिया गया है । और वैशेषिकोंके मत युक्ति रहित है; इसकारण वे उपहासके योग्य हैं । अब आचार्य निम्नलिखित प्रकारसे वैशेषिकोंके मतका खंडन करके उसको युक्ति रहित ही दिखलाते हैं ।—समानतासे सभी पदार्थ सत् ( है ) इस प्रकारकी बुद्धिसे वेद्य ( जानने योग्य ) हैं; ऐसा मान करके भी जो तुम ( वैशेषिक ) द्रव्य, गुण तथा कर्म, इन तीनोंमें ही सत्ताका योग मानते हो सो यह लुप्ता वडा देखते २ हरण करना है अर्थात् प्रत्यक्षमें ठगना है । क्योंकि तुम ' सत्ता ' इस शब्दके शब्दार्थका विचार करो । जो है, वह सत् कहलाता है, सत्ता जो भाव है, वह सत्ता अर्थात् अस्तित्व है, और यह अस्तित्व वस्तुका स्वरूप है; इसकारण तुमने भी सभी पदार्थोंमें इसको समानरूपसे कहा है । तब फिर

१. विदधदीदममेव सदा सरो सुसितमास्व तत. नारदां शतम् । १. दृष्टुत्तरादं । २. स्त्री जरगुता तात्पर्यरमणीया च यथा मतेन प्रोच्यते तत्तुल्यं भवद्वाक्यम् ॥

द्रव्य, गुण और कर्म इन तीनों ही सत्ताका योग दे ओर सामान्य आदि तीन पदार्थोंमें नहीं । यह अर्द्धतृतीय न्यायके समान वैसे रहते हो भावार्थ—ऐसे मद्योगत पुरुष उसी एक स्त्रीको वृद्धावस्थासे शीङ्गित तथा युवावस्थासे मनोहर बट देता है, उसीके समान यह युद्धारा कहना है कि, द्रव्यादि तीनों सत्ताका योग दे ओर सामान्य आदिमें सत्ताका योग नहीं दे ।

अनुवृत्तिप्रत्ययाऽभावान् सामान्यादित्रये सत्तायोग इति चेत् । न । तन्नाप्यनुवृत्तिप्रत्ययस्यानिवार्यत्वात् । पृथिवीत्वगोत्वघटत्वादिसामान्येषु सामान्य सामान्यमिति । विशेषेष्वपि बहुत्वादयमपि विशेषोऽयमपि विशेष इति । समवाये च प्रारुक्तपुण्या तत्तदवच्छेदकभेदादेकाकारप्रतीतिरनुभवात् ।

शंका—सामान्य आदि तीन पदार्थोंमें अनुवृत्तिप्रत्यय नहीं है, इसकारण उनमें सत्ताका सबध नहीं है । समाधान—तो नहीं । क्योंकि सामान्यआदि तीन पदार्थोंमें भी अनुवृत्तिप्रत्यय वे रकावट होता दे । भावार्थ—पृथिवीत्व, गोत्व तथा घटत्व आदि रूप जो सामान्य हैं, उनमें यह सामान्य है, यह सामान्य है, इसप्रकारसे अनुवृत्ति प्रत्यय है । विशेष बहुत ( अनन्त ) हैं, अत उनमें यह भी विशेष है, यह भी विशेष है, इसप्रकारसे अनुवृत्तिप्रत्यय है । ओर समवायमें पूर्वोक्तप्रकारसे उस उस अवच्छेदकके भेदसे एक आकाररूप प्रतीतिका अनुभूत होता है, इसकारण समवायमें भी अनुवृत्तिप्रत्यय है ।

स्वरूपसत्त्वमाधर्म्येण सत्ताध्यारोपात्तासामान्यादिव्यपि सत्सदित्यनुगम इति चेत्तर्हि मिथ्याप्रत्ययोऽयमापद्यते । अथ भिन्नस्वभावोपेकानुगमो मिथ्यैवेति चेद्रव्यादिव्यपि सत्ताध्यारोपकृतं एवास्तु प्रत्ययानुगम । असति मुख्येऽध्यारोपस्यासम्भवाद्व्यादिषु मुरयोऽयमनुगत प्रत्यय सामान्यादिषु तु गौण इति चेत् । न । विपर्ययस्यापि शक्यकल्पनत्वात् ।

यदि कहे कि,—स्वरूपसत्त्वताधर्म्यसे अर्थात् जैसे द्रव्य आदिमें अमित्ररूप वस्तुस्वरूपकी सत्ता है, उसी प्रकार सामान्य आदिमें भी अस्तित्वरूप वस्तुस्वरूपकी सत्ता रहनेसे सामान्य आदिमें सत्ताका अध्यारोप ( उपचार ) कर लेवेंगे, इस कारण सामान्य आदिमें भी यह सत्ता है, यह सत्ता है, ऐसी प्रतीति हो जावेगी, तो यह अनुगतप्रत्यय उपचार जमित है, अत मिथ्याप्रत्यय हो जावेगा । यदि कहो कि,—भिन्न स्वभावके धारकोंमें एकताका अनुगम करना मिथ्या ही है अर्थात् सामान्य आदि भिन्न स्वभाववाले पदार्थोंमें परस्परताकी प्रतीतिका करण असत्य ही है, तो द्रव्य आदिमें भी सत्ताके अध्यारोपसे ही किया हुआ अनुगत प्रत्यय

हो जाओ अर्थात् जैसे तुम सामान्य आदिमें सत्ताका आरोप करके अनुगतप्रत्यय सिद्ध करते हो, उसीप्रकार द्रव्य आदिमें भी सत्ताके आरोपसे ही अनुगतप्रत्ययको स्वीकार करो । यदि कहो कि; मुख्य अर्थके विद्यमान न होनेपर अध्यारोप नहीं हो सकता है अर्थात् जब एक स्थानमें मुख्य अर्थ विद्यमान रहता है, तभी दूसरे स्थानमें उसका आरोप होता है, इस कारण द्रव्य आदिमें तो यह अनुगतप्रत्यय मुख्य है और सामान्य आदिमें गौण है । सो भी नहीं । क्योंकि विपर्ययी भी कल्पना हो सकती है; अतः अर्थात् द्रव्यादिमें अनुगतप्रत्ययको मुख्य और सामान्य आदिमें अनुगत प्रत्ययको गौण माननेमें कोई नियामक नहीं है; अतः द्रव्य आदिमें अनुगतप्रत्ययको गौण तथा सामान्य आदिमें अनुगतप्रत्ययको मुख्य भी मान सकते हैं ।

सामान्यादिषु बाधकसम्भवाच्च मुख्योऽनुगतः प्रत्ययो द्रव्यादिषु तु तदभावान्मुख्यः इति चेन्ननु किमिदं बाधकम् । अथ सामान्येऽपि सत्ताभ्युपगमेऽनवस्था । विशेषेषु पुनः सामान्यसद्भावे स्वरूपहानिः । समवायेऽपि सत्ताकल्पने तद्वृत्त्यर्थं सम्बन्धान्तराऽभाव इति बाधकानीति चेत् । न । सामान्येऽपि सत्ताकल्पने यद्यनवस्था तर्हि कल्पने तद्वृत्त्यर्थं सम्बन्धान्तराऽभाव इति बाधकानीति चेत् । न । सामान्येऽपि सत्ताकल्पने यद्यनवस्था तर्हि कथं न सा द्रव्यादिषु । तेषामपि स्वरूपसत्तायाः प्रागेव विद्यमानत्वात् । विशेषेषु पुनः सत्ताभ्युपगमेऽपि न स्वकथं न सा द्रव्यादिषु । तेषामपि स्वरूपसत्तायाः प्रागेव विद्यमानत्वात् । विशेषेषु पुनः सत्ताभ्युपगमेऽपि समवायत्व-रूपहानिः । स्वरूपस्य प्रत्युतोत्तेजनात् । निःसामान्यस्य विशेषस्य क्वचिदव्यनुपलम्भात् । समवायेऽपि समवायत्व-लक्षणायाः स्वरूपसत्तायाः स्वीकारे उपपद्यत एवाविष्वग्भवात्मकः सम्बन्धोऽन्यथा तस्य स्वरूपाऽभावप्रसङ्गः । इति बाधकाऽभावात्तेष्वपि द्रव्यादिवन्मुख्य एव सत्तासम्बन्धः । इति व्यर्थं द्रव्यगुणकर्मस्वेव सत्ताकल्पनम् ।

यदि कहो कि,—सामान्य आदिमें बाधकका सद्भाव है, अतः सामान्य आदिमें अनुगतप्रत्यय मुख्य नहीं है और द्रव्यादिमें कोई बाधक नहीं है, अतः द्रव्यादिमें अनुगतप्रत्यय मुख्य है, तो हम प्रश्न करते हैं कि, वह बाधक क्या है ? । यदि उत्तरमें कहो कि,—सामान्यमें सत्ता ( सामान्यत्व ) का स्वीकार करनेमें अनवस्थादोष होता है, विशेषोंमें विशेषत्वरूप सत्ताके माननेपर विशेषोंका खतः व्यावृत्तत्वरूप स्वरूप नष्ट होता है, तथा समवायमें समवायत्वरूप सत्ताका अगीकार करनेपर समवायमें सत्ताके विशेषोंका खतः व्यावृत्तत्वरूप स्वरूप नष्ट होता है, इस प्रकार ये बाधक विद्यमान हैं । सो ठीक नहीं है । क्योंकि; यदि सामान्यमें भी रहनेके अर्थ कोई दूसरा संबंध नहीं है । इस प्रकार ये बाधक विद्यमान हैं । सो ठीक नहीं है । क्योंकि; यदि सामान्यमें भी सत्ताको माननेसे अनवस्था होती है; तो वह अनवस्था द्रव्य आदिमें भी क्यों नहीं होती है । कारण कि, उन द्रव्यादिमें भी

१ निर्बिधेय हि सामान्य भवेत्परविपाणवत् । सामान्यरहितत्वे तु विशेषास्तद्वदेव हि । १ । इति नियमात् ।

स्वरूपसत्ता पहले ही विद्यमान है । भावार्थ—जब सत्तामें सत्ताके रहनेसे अनवस्था होती है, तब द्रव्यादिकोंमें स्वरूपसत्ता रहती है । और वहा पर ही तुम अनुश्रुतिप्रत्ययकी कारणभूत दूसरी सत्ता मानते हो, अतः द्रव्यादिकोंमें भी सत्ताका योग माननेसे अनवस्था क्यों नहीं होती है ? और विशेषोंमें सत्ताका स्वीकार करनेपर भी विशेषोंके स्वरूपकी दृष्टि नहीं होती है । क्योंकि, सामान्यरहित विशेष कहीं भी प्राप्त नहीं होता है, इसकारण विशेषमें विशेषस्वरूप सत्ताको स्वीकृत करनेपर उलटा विशेषोंके स्वरूपको उल्टेन मिलता है । और समवायोंमें भी समवायस्वरूप स्वरूपसत्ताका अस्वीकार करनेपर अविव्यभवास्वरूप सबध (तादात्म्य सत्ता) सिद्ध होता ही है । क्योंकि यदि समवायोंमें अविव्यभवास्वरूप सबध ७ मानो तो उस समवायके स्वरूपका अभावप्रकार प्रसंग होगा । अर्थात् समवाय स्वरूपरहित हो जावेगा, और वह तुमको इष्ट नहीं है । ऐसे पूर्वोक्तप्रकारसे सामान्य आदिमें बाधका अभाव हो जानेसे जैसे—द्रव्य आदिमें सत्ताका सबध मुराय है, उसी प्रकार, उा सामान्य आदिमें भी सत्ताका सबध मुराय ही है, यह सिद्ध हो चुका । इसकारण द्रव्य-गुण त ग कर्ममें ही जो तुम सत्ताकी कल्पना करते हो, वह व्यर्थ ( निष्प्रयोजन ) है ।

किञ्च तैर्गीतिभिर्या द्रव्यादिनये मुराय सत्तासम्बन्ध कक्षीकृत । सोऽपि विचार्यमाणो विशीर्यते । तथा हि-यदि द्रव्यादिभ्योऽत्यन्तविलक्षणा सत्ता तदा द्रव्यादीन्यसद्रूपाण्येव स्युः । सत्तायोगात्सत्त्वमस्येवेति चेत्—असत्ता सत्तायोगेऽपि कुत सत्त्व, सत्ता तु निष्फल सत्तायोग । स्वरूपसत्त्व भागानामस्येवेति चेत्—सिद्धिं किं शिखण्डिना सत्तायोगेन । सत्तायोगात्प्राग्भावो न सन्, नाप्यसन्, सत्तायोगाच्च सन्निति चेद्वाद्भाजमेतत् । सदसद्विलक्षणस्य प्रकारान्तरस्यासम्भवात् । तस्मात्सत्तामपि स्वात्कृषिदेव सत्तेति तेषा वचन विदुषा परिपदि कथमिव नोपहासाय जायते ।

और भी विशेष यह है कि, उन वैशिष्टिकोंने जो द्रव्य गुण तथा कर्म इन तीनोंमें सत्ताके सबधको मुरायरूपसे स्वीकृत किया है, वह मुख्य सत्ताका सबध भी ७८ हम उसका विचार करते हैं, तो जर्जरा हो जाता है । सो ही निखलाते हैं ।—यदि तुम सत्ताको द्रव्य आदिसो अत्यन्त विलक्षण ( भिन्न स्वरूपवाली ) मानते हो, तो द्रव्य आदिक असद्रूपके धारक हो जावेंगे । यदि कहो कि, सत्ताके योगसे उन द्रव्य आदिमें सत्त्व ( सत्स्वरूप पना ) है ही तो जो असत्स्वरूप द्रव्य आदि हैं, उनमें सत्ताका योग करने पर भी सत्त्व कैसे होगा अर्थात् असत्स्वरूप द्रव्य आदिमें सत्ताका योग होने पर भी द्रव्य आदि स्वरूप नहीं हो सकते हैं ।

और जो सत्स्वरूप पदार्थ है, उनके तो सत्ताका योग निष्फल ( व्यर्थ ) है। यदि कहो कि; पदार्थोंके स्वरूपसत्त्व है ही; तो फिर नपुंसक ( अकार्यकारी ) सत्ताके योगको माननेसे क्या प्रयोजन है ?। यदि कहो कि, सत्ताके योगके पहिले न तो पदार्थ सत्ता और न असत्ता था; परन्तु सत्ताका योग होनेसे पदार्थ सत् हो गया सो यह भी कहनेमात्र है अर्थात् व्यर्थ है। क्योंकि ( पदार्थोंमें ) सत् तथा असत्से भिन्नरूप कोई तीसरा प्रकार ही नहीं हो सकता है। इस कारण 'सत् पदार्थोंमें भी किसी किसीमें सत्ता है' ऐसा वैशेषिकोंका वचन विद्वानोंकी समीमे उपहासके अर्थ कैसे न हो अर्थात् हो ही हो।

ज्ञानमपि यद्येकान्तेनात्मनः सकाशाद्भिन्नमिष्यते तदा तेन चैत्रज्ञानेन मैत्रस्येव नैव विषयपरिच्छेदः स्यादान्तरमनः। अथ यत्रैवात्मनि समवायसम्बन्धेन समवेतं ज्ञानं तत्रैव भावावभासं करोतीति चेत्। न, समवायस्यैकत्वान्नित्यत्वाद्वापकत्वाच्च सर्वत्र दृष्टेरविशेषात्समवायवदात्मनामपि व्यापकत्वादेकज्ञानेन सर्वेषां विषयावबोधप्रसङ्गः। यथा च घटे रूपादयः समवायसम्बन्धेन समवेतास्तद्विनाशे च तदाश्रयस्य घटस्यापि विनाशः। एवं ज्ञानमप्यात्मनि समवेतं तच्च क्षणिकं ततस्तद्विनाशे आत्मनोऽपि विनाशापत्तेरनित्यत्वापत्तिः।

यदि तुम ज्ञानको भी आत्मासे सर्वथा भिन्न मानोगे तो जैसे मैत्रके ज्ञानसे आत्माके विषयका ज्ञान नहीं होता है; उसी प्रकार उस चैत्रके ज्ञानसे भी आत्माके विषयका ज्ञान न होगा। भावार्थ—जैसे चैत्रनामक एक पुरुषसे मैत्रनामक दूसरे पुरुषका ज्ञान भिन्न है, अतः मैत्रके ज्ञानसे चैत्रके आत्माको पदार्थका ज्ञान नहीं होता है, उसी प्रकार चैत्रका ज्ञान भी चैत्रकी आत्मासे भिन्न है, इस कारण चैत्रके ज्ञानसे चैत्रकी आत्माको भी पदार्थका ज्ञान न होगा। और ऐसा होगा तो आत्मा पदार्थके ज्ञानसे रहित अर्थात् जडरूप ही हो जावेगा। यदि कहो कि;—जिस आत्मामें ज्ञान समवायसंबन्धसे समवेत ( मिला हुआ ) है; उसीमें ज्ञान पदार्थका अवभास ( ज्ञान ) करता है अर्थात् यद्यपि चैत्रका ज्ञान चैत्रकी आत्मासे भिन्न है, तथापि चैत्रकी आत्मामें समवायसे संबधित है, अतः चैत्रकी आत्माको पदार्थका ज्ञान हो जाता है। सो नहीं। क्योंकि, तुम्हारे मतमें समवाय एक, नित्य और व्यापक होनेसे सब पदार्थोंमें समानरूपसे रहता है; और जैसे समवाय व्यापक है, उसी प्रकार आत्मा भी सबमें व्यापक है; इस कारण एक आत्माके ज्ञानसे सब आत्माओंको पदार्थका ज्ञान हो जानेसे तुम्हारे अनिष्टकी प्राप्ति होगी। तथा जैसे घटमें रूप आदिक समवायसंबन्धसे समवेत हैं और उन रूपआदिका नाश होनेपर उन रूपआदिके आधारभूत घटका भी नाश होता है; इसीप्रकार

ज्ञान भी आत्मामें समवेत है और वह ज्ञान क्षणिक है, अतः ज्ञानका नाश होनेपर उस ज्ञानके आधारभूत आत्माका भी नाश हो जानेसे आत्मामें अनित्यताकी प्राप्ति होगी अर्थात् दुष्टात्मा नित्य आत्मा अकिय हो जायेगा । \*

अथास्तु समवायेन ज्ञानात्मनो सम्बन्ध किन्तु स एव समवाय केन तयोः समवायान्तरेण चेद-  
नवस्था । स्वेनैव चेत्किं न ज्ञानात्मनोरपि तथा । अथ यथा प्रदीपस्तत्स्वाभाव्यादात्मान पर च प्रकाशयति-  
तथा समवायस्येदमेव स्वभावो यदात्मान ज्ञानात्मानौ च सम्बन्धयतीति चेत्-ज्ञानात्मनोरपि किं न तथास्वभाव-  
ता येन स्वयमेतौ सम्यच्येते । किञ्च प्रदीपदृष्टान्तोऽपि भयत्पक्षे न जायदीति । यत् प्रदीपस्तावद्ब्रह्म, प्रकाशश्च  
तस्य धर्मः, धर्मधर्मिणोश्च त्याग्यन्त भेदोऽभ्युपगम्यते । तत्कथं प्रदीपस्य प्रकाशात्मकता । तदभावे च स्वप्नप्र-  
काशकस्वभावताभगितिनिर्मूलैव ।

अथवा कदाचित् ज्ञान और आत्मा, इन दोनोंके समवायसे सबध रहे, तो भी हम प्रश्न करते हैं कि,—वही समवाय ज्ञान  
तथा आत्मा इन दोनोंमें किससे सबधित किया जाता है अर्थात् जैसे आत्मामें ज्ञान समवायसबधसे समवेत है, उसी प्रकार, उन  
दोनोंमें समवाय किससे सबधित है ? । यदि कहो कि,—ज्ञान और आत्मामें सबधित करनेवाला समवाय उन दोनोंमें दूसरे  
समवायसे सबधको प्राप्त होता है, तब तो अन्यथा दोष आता है । और यदि कहो कि,—समवाय स्वयं ( अपने आप ) ही ज्ञान  
और आत्मामें सबधित होता है, तो पान और आत्मा इन दोनोंके भी स्वयं सबधित होना क्यों नहीं है अर्थात् जैसे समवाय ज्ञान  
और आत्मामें स्वयं सबधको प्राप्त होता है, उसी प्रकार ज्ञान तथा आत्मा ये दोनों भी स्वयं ही परस्पर सबधित क्यों नहीं होते  
हैं ? । भावार्थ—ज्ञान और आत्मा समवायसे सबधित होते हैं ऐसा माननेमें कोई नियामक नहीं है, अतः जैसे तुम समवायका  
ज्ञान तथा आत्मामें सबध समझ मानते हो, उसी प्रकार ज्ञान और आत्मामें सबध ही मान लो समवायसे सबध मानना व्यर्थ  
है । अब कदाचित् ऐसा कहो कि,—जैसे दीपक उसके समवासे आत्मामें सबधित करता है, अर्थात् दीपक अपने  
समावसे आपसे भी प्रकाशित करता है और घट पर पदार्थोंको भी प्रकाशित करता है, इसीप्रकार समवायका भी ऐसा  
ही समाव है कि,—वह आपको और पान तथा आत्मा, इन दोनोंको सबधित करता है अर्थात् समवाय अपने स्वभावसे ज्ञान  
और आत्मामें भी परस्पर सबधित करता है और आप स्वयं भी उनमें सबधित हो जाता है, तो ज्ञान और आत्मा, इन दोनोंके

भी ऐसा स्वभाव क्यों नहीं है, जिससे कि,—वे दोनों ज्ञान और आत्मा स्वयं ही संबंधको प्राप्त हो जावें अर्थात् जैसे समवायका स्वयं संबंधित होजानेरूप स्वभाव है, वैसे ही ज्ञान और आत्माका भी स्वयं परस्पर संबंधको प्राप्त होजानेरूप स्वभाव मानलेना चाहिये । और जो तुमने प्रदीपका दृष्टान्त दिया है, वह भी तुम्हारे पक्ष ( मत ) में घटित नहीं होता है । क्योंकि,—प्रदीप तो द्रव्य ( धर्मी ) है और प्रकाश, उस प्रदीपका धर्म है; तथा धर्म और धर्मी इन दोनोंके तुमने अत्यंत भेद माना है; अतः प्रदीप प्रकाशरूप कैसे हो सकता है? अर्थात् जो जिसका स्वभाव होता है; वह उससे भिन्न नहीं रहता है और तुम प्रदीप तथा प्रकाशके सर्वथा भेद मानते हो, अतः प्रदीपका प्रकाशरूप स्वभाव नहीं हो सकता है । और जब प्रदीपका प्रकाशरूप स्वभाव ही न रहा तब ' प्रदीप स्वप्रकाशक है ' यह तुम्हारा कहना निर्मूल ( निराधार ) अर्थात् असत्य ही है ।

यदि च प्रदीपात्प्रकाशस्यात्यन्तभेदेऽपि प्रदीपस्य स्वप्रकाशकत्वमिष्यते तदा घटादीनामपि तदनुषज्यते । भेदाविशेषात् । अपि च तौ स्वपरसम्बन्धनस्वभावौ समवायाद्भिन्नौ स्यातामभिन्नौ वा । यदि भिन्नौ ततस्तस्यैतौ स्वभावाविति कथं सम्बन्धः । सम्बन्धनिवन्धनस्य समवायान्तरस्यानवस्थाभयादनभ्युपगमात् । अथाऽभिन्नौ ततः समवायमात्रमेव । न तौ । तदव्यतिरिक्तत्वात्तत्स्वरूपवदिति । किञ्च यथा इह समवायिषु समवाय इति मतिः समवायं विनाप्युपपन्ना तथा इहात्मनि ज्ञानमित्ययमपि प्रत्ययस्तं विनैव चेदुच्यते तदा को दोषः ।

और यदि तुम प्रदीपसे प्रकाशके अत्यंत भेद होनेपर भी प्रदीपके निज तथा परका प्रकाशकपना मानोगे, तो घट आदिके भी स्वप्रकाशकताका प्रसंग होगा । क्योंकि, भेदका अविशेष है अर्थात् जैसे प्रदीपसे प्रकाश भिन्न है, उसी प्रकार घट पट आदिसे भी प्रकाश भिन्न है । तथा यह भी विशेष प्रष्टव्य है कि,—समवायके जो स्व तथा परका संबंध करनेरूप स्वभाव है; वे समवायसे भिन्न है ? अथवा अभिन्न है ? । यदि कहो कि, समवायसे भिन्न है; तब तो ये दोनों स्वपरसे संबंधकरनेरूप स्वभाव समवायके हैं; इस प्रकारका संबंध कैसे हुआ । क्योंकि,—इन स्वभावोंको समवायमें संबंधित करनेवाला जो दूसरा समवाय है; उसको तुमने अनवस्थाके भयसे स्वीकार नहीं किया है । यदि कहो कि,—वे निज तथा परका प्रकाश करनेवाले स्वभाव समवायसे अभिन्न है, तो वे दोनों स्वभाव समवायरूप ही है; समवायसे भिन्न वे दोनों स्वभाव नहीं है । क्योंकि; वे दोनों समवायके स्वरूपके समान समवायसे अभिन्न है भावार्थ—जैसे अभिन्न होनेसे समवायका स्वरूप समवायरूप ही है, इसी प्रकार ये स्वप्रकाशक और परप्र-

काशरूप मयाव भी समवायरूप ही है। और भी विशेष वक्तव्य यह है कि, —जैसे इन समवायियों (समवायके धारकों) में समवाय है, ऐसी बुद्धि समवायके बिना भी उत्पन्न हुई है, उसी प्रकार यदि तुम 'इस आत्मामें ज्ञान है' इस इहमत्ययरूप प्रतीतिको भी समवायके बिना ही उत्पन्न हुई कट दो तो क्या दोष है? अर्थात् समवायके बिना ही 'इस आत्मामें ज्ञान है' ऐसे प्रत्ययना होना मान लेनेमें कोई भी दोष नहीं है।

अथात्मा कर्त्ता, ज्ञान च करण, कर्त्तृकरणयोश्च वर्द्धकिंयासीवभेद एव प्रतीतस्तत्कथ ज्ञानात्मनोरभेद इति चेत् । न । दृष्टान्तस्य वैषम्यात् । वासी हि बाह्य करण, ज्ञान चाम्यन्तर तत्कथमनयो साधर्म्यम् । न 'वैव करणस्य द्वैविध्यमप्रसिद्धम् । यदाहुर्लक्षणिका — "करण द्विविध ज्ञेय बाह्यमाभ्यन्तर बुद्धे । यथा लुनाति दात्रेण मेरु गच्छति चेतसा । १।" यदि हि किञ्चित्करणमान्तरमेकान्तेन भिन्नमुपदर्शयते तत स्याद्दृष्टान्तदाष्टान्तिकयो साधर्म्यम् । न च तथाभिधमस्ति । न च बाह्यकरणगतो धर्म सर्वाऽप्यान्तरे योजयितुं शक्यते । अन्यथा दीपेन चक्षुषा देवदत्त पश्यतीत्यत्रापि दीपादिमच्चक्षुषोऽप्येकान्तेन देवदत्तस्य भेद स्यात् । तथा च सति लोकप्रतीतिविरोध इति ।

शक्रा—आत्मा तो कर्त्ता है, ज्ञान करण है, कर्त्ता और करणके बड़ई (खाती) और कुठारके समान भेद ही प्रतीत है, अर्थात् जैसे बड़ईरूप कर्त्ता अपनेसे भिन्न कुठाररूप करणसे काष्ठको छेदता है, उसी प्रकार आत्मारूप कर्त्ता ज्ञानस्वरूप करणके द्वारा पदार्थको जानता है, अस्त आत्मा और ज्ञान ये दोनों भिन्न ही प्रतीतिके गोचर होते हैं। इस कारण ज्ञान तथा आत्मा, इन दोनोंके अभेद कैसे हो सकता है? समाधान—यह कहना उचित नहीं है। क्योंकि दृष्टान्त विषम है। भावार्थ—कुठार तो बाह्यकरण है और ज्ञान अन्तरगकरण है, इस कारण इन दोनोंके समानता कैसे हो सकती है अर्थात् कुठाररूप बाह्यकरणके दृष्टान्तसे ज्ञानरूप अन्तरगकरणको भिन्न सिद्ध नहीं कर सकते हो। और हमने जो दो प्रकारके करण कहे हैं, वे अप्रसिद्ध नहीं हैं। क्योंकि व्याकरणके ज्ञाता जन कहते हैं कि,—“जानवानाको बाह्य और आन्तर (अन्तरग) रूपसे दो करण जानने चाहियें। जैसे देवदत्त दात्र (दात्री) से छेदता है और मनसे मेरुपर्वतको जानता है, यहा पर दात्र बाह्यकरण है और मन अन्तरग करण है। हा यदि तुमने



जैसे वढईरूप कर्त्तासे कुठाररूप वाद्यकरणको भिन्न बताया है; उसीप्रकार किसी कर्त्ताको किसी अंतरंग करणसे सर्वथा भिन्न दिखलाओ तो दृष्टान्त तथा दार्ष्टान्तिक ( ज्ञान ) के समानता हो सकती है; परन्तु इस प्रकारका कोई दृष्टान्त ही नहीं है । और वाद्यकरणमें प्राप्त जो धर्म है, उस सबको ही तुम अंतरंगकरणमें नहीं लगा सकते हो । क्योंकि, यदि वाद्यकरणके सब धर्मको अंतरंगमें लगाओगे तो देवदत्त दीपक और नेत्रसे देखता है, यहां जैसे देवदत्तसे दीप आदि भिन्न है, उसीप्रकार नेत्र भी देवदत्तसे सर्वथा भिन्न हो जावे और ऐसा होने पर लोककी प्रतीतिसे विरोध उत्पन्न होवे ।

अपि च साध्यविकलोऽपि वासिवर्द्धकिदृष्टान्तः । तथाहि—नायं वर्द्धकिः काष्ठमिदमनया वास्या घटयिष्य इत्येवं वासिग्रहणपरिणामेनाऽपरिणतः सन् तामगृहीत्वा घटयति । किन्तु तथा परिणतस्तां गृहीत्वा । तथा परिणामे च वासिरपि तस्य काष्ठस्य घटने व्याप्रियते पुरुषोऽपि । इत्येवं लक्षणकार्यसाधकत्वाद्वासिवर्द्धक्योरभेदोऽप्युपपद्यते । तत्कथमनयोर्भेद एवेत्युच्यते । एवमात्मापि विवक्षितमर्थमनेन ज्ञानेन ज्ञास्यामीति ज्ञानग्रहणपरिणामवान् ज्ञानं गृहीत्वार्थं व्यवस्यति । ततश्च ज्ञानात्मनोरुभयोरपि संवित्तिलक्षणैककार्यसाधकत्वाद्भेद एव । एवं कर्त्तृकरणयोरभेदे सिद्धे संवित्तिलक्षणं कार्यं किमात्मनि व्यवस्थितं आहोस्विद्विषय इति वाच्यम् । आत्मनि चैत-सिद्धं नः समीहितम् । विषये चैतकथमात्मनोऽनुभवः प्रतीयते । अथ विषयस्थितसंविचेः सकाशादात्मनोऽनुभवस्तर्हि किं न पुरुषान्तरस्यापि । तद्वेदाविशेषात् ।

और भी यह दोष है कि; तुमने जो वढई और कुठारका दृष्टान्त दिया है; वह साध्यसे विकल ( रहित ) है अर्थात् आत्मा और ज्ञान इन दोनोंके भेदको नहीं साध सकता है । सो ही दिखलाते हैं—वह वढई ' इस काष्ठको इस कुठार ( कुहड़े ) से घंङ्गा ' ऐसा जो कुठारको ग्रहण करनेरूप परिणाम है; उससे अपरिणत ( रहित ) हो कर, उस कुठारको बिना ग्रहण किये नहीं घड़ता है, किन्तु कुठारके ग्रहण करनेरूप परिणामसे सहित होकर उस कुठारको ग्रहण करके ही काष्ठको घड़ता है । और जब वह वढई कुठारग्रहणरूप परिणामसे विशिष्ट हुआ तो सिद्ध हुआ कि कुठार भी उस काष्ठके घड़नेमें व्यापार करता है और वह वढईरूप पुरुषभी काष्ठके घड़नेमें व्यापार करता है । और इस उक्त प्रकारसे काष्ठके घड़नेरूप अर्थकियाकी साधकतासे वढई तथा कुठारके अभेद भी सिद्ध होता है अर्थात् जैसे कुठारसे काष्ठ घड़ा जाता है, उसी प्रकार उस वढईसे भी घड़ा जाता है;

अतः काष्टपटनस्य एक अथक्रियामो करोते बद्धं और उठार ये दोनां क्रिती अपेक्षते अभिग भी है। अतः तुम ' ये दोनो भिन्न ही है ' ऐसा कैसे कहते हो। उसी प्रकार आत्मा भी ' विविक्षित ( अयुक्त ) अथको इस ज्ञानसे जानुगा ' इस प्रकारके चानग्रहणरूप परिणामसे सहित हुआ ज्ञानको ग्रहण करके पदार्थको जानता है। और जब ऐसा हुआ तो पदार्थके जाननेरूप एक अर्थके साधक होनेसे चान और आत्मा ये दोनों भी अभिग ही सिद्ध हुए। इस प्रकार कर्त्ता और करणके अभेद सिद्ध होने पर हम प्रश्न करते हैं कि, यह सविचि ( जानते ) रूप कार्य क्या : आत्मामें स्थित है, अथवा विषय ( जिस पदार्थको आत्मा जानता है, उस ) में स्थित है, इसका उत्तर कहना चाहिये। यदि कहो कि, सविचिरूप कार्य आत्मामें स्थित है, तब तो हमारा मनोरथ सिद्ध होगया अर्थात् हम जेनी भी जाननेरूप कार्यको आत्मामें ही मानते हैं। यदि कहो कि, विषयमें स्थित है, तो आत्मामें सुल-दु रा आदिषा अनुभव कैसे प्रतीत होता है :। उत्तरमें कदाचित् यह कहो कि विषयम विद्यमान जो सविचि है, उससे आत्मामें अनुभव होता है, तो यह अनुभव उस एक आत्मामें ही क्यों होता है अन्य आत्मामें क्यों नहीं होता है। कारण कि, भेदरूपा अविशेष है अर्थात् जैसे विषयस्थितसविचित्से दूसरे आत्मा भिन्न है, वैसे ही वह आत्मा भी भिन्न है।

अथ ज्ञानात्मनोरभेदपक्षे कथं कर्त्तृकरणभाव इति चेत्-ननु यथा सर्प आत्मानमात्मना नेष्टयतीत्यत्र ' अभेदे यथा कर्त्तृकरणभान्नस्तथापि '। अथ परिकल्पितोऽयं कर्त्तृकरणभाव इति चेद्वेदेनावरथाया प्रागनस्थाविलक्षणगतिनिरोधलक्षणार्थक्रियादर्शनात्कथं परिकल्पितत्वम्। न हि परिकल्पनाशतरपि शैलस्तम्भ आत्मानमात्मना वेष्टयतीति यस्तु शक्यम्। तस्मादभेदेऽपि कर्त्तृकरणभाव सिद्ध एव। किञ्च चैतन्यमिति शब्दस्य चिन्त्यतामन्वयः। चैतनस्य भावश्चैतन्यम्। चैतनश्चात्मा त्वयापि कीर्त्यते। तस्य भाव स्वरूप चैतन्यम्। यच्च यस्य स्वरूप न तत्ततो भिन्न भवितुमर्हति। यथा वृक्षादृक्षस्वरूपम्।

अब यदि तुम ( वैशेषिक ) ऐसा प्रश्न करो कि,—ज्ञान और आत्मामें अभेद माननेमें कर्त्तृकरणभाव कैसे होगा अर्थात् यह कर्त्ता है, यह करण है ऐसी व्यवस्था कैसे होगी, तो उत्तर यह है कि, सर्प आपको अपनेसे वेष्टित करता है अर्थात् वेष्टता ( घेरता ) है ' यहा पर जैसे कर्त्ता और करणके अभेद होने पर भी कर्त्तृकरणभाव है, उसी प्रकार ' आत्मा जाननेसे

जानता है ' यहाँ भी कर्तृकरणभाव होता है । यदि कहो कि,—यह कर्तृकरणभाव परिकल्पित अर्थात् असत्य है; तो सर्पकी वेष्टन अवस्थामें पूर्वं अवस्थासे विलक्षण गमनके निरोध रूप अर्थक्रियाको देखनेसे परिकल्पित कैसे है अर्थात् जब सर्प आपको अपनेसे वेढता है; उससमय वह पहलेकी जो गमनरूप अर्थक्रिया है, उसको छोड़कर गमनके बंद होनेरूप अर्थक्रियाको धारण करता है; अतः उसमें कर्तृकरणभाव कल्पित नहीं हो सकता है । क्योंकि, सैकड़ों कल्पनाओंसे भी यह पापणका स्तंभ ( शंभा ) आपको अपनेसे वेष्टित करता है, ऐसा नहीं कह सकते हैं । इस कारण आत्मा और ज्ञान इन दोनोंके अभेद होनेपर भी कर्तृकरणभाव सिद्ध हो ही गया । और भी विशेष यह है कि; तुम चैतन्य इस शब्दके यथार्थ अर्थका विचार करो । चेतनका जो भाव होता है, वह चैतन्य कहलाता है और आत्माको चेतन तुम भी कहते हो, उस आत्माका जो भाव अर्थात् स्वरूप है; वह चैतन्य ( ज्ञान ) है । और जो जिसका स्वरूप होता है, वह उससे भिन्न नहीं हो सकता है । जैसे कि; जो वृक्षका स्वरूप है; वह वृक्षसे कदापि भिन्न नहीं होता है ।

अथास्ति चेतन आत्मा । परं चेतनासमवायसम्बन्धात् । न स्वतः । तथाप्रतीतेरितिचेत्—तदयुक्तम् । यतः प्रतीतिश्चेत्प्रमाणीक्रियते तर्हि निर्वाधमुपयोगात्मक एवात्मा प्रसिद्ध्यति । न हि जातुचित्स्वयमचेतनोऽहं, चेतनायोगाच्चेतनः, अचेतने वा मयि चेतनायाः समवाय इति प्रतीतिरस्ति । ज्ञाताहमिति समानाधिकरणतया प्रतीतिः । भेदे तथाप्रतीतिरिति चेत् । न । कथं चित्तादात्म्याऽभावे सामानाधिकरण्यप्रतीतेरदर्शनात् । यष्टिः पुरुष इत्यादिप्रतीतिस्तु भेदे सत्युपचाराद्दृष्टा । न पुनस्तात्त्विकी । उपचारस्य तु बीजं पुरुषस्य यष्टिगतस्तब्धत्वादिगुणैरभेदः । उपचारस्य मुख्यार्थस्पर्शत्वात् । तथा चात्मनि ज्ञाताहमितिप्रतीतिः कथंचिच्चेतनात्मतां गमयति । तामन्तरेण ज्ञाताहमिति प्रतीतेरनुपपद्यमानत्वात् । घटादिवत् । न हि घटादिरचेतनात्मको ज्ञाताहमिति प्रत्येति । चैतन्ययोगाऽभावादसौ न तथा प्रत्येतीतिचेत् । न । अचेतनस्यापि चैतन्ययोगाच्चेतनोऽहमिति प्रतिपत्तेरनन्तरमेव निरस्तत्वात् । इत्येचेतनत्वं सिद्धमात्मनो जडस्यार्थपरिच्छेदं पराकरोति । तं पुनरिच्छता चैतन्यस्वरूपतास्य स्वीकरणीया ।

यदि कहो कि; आत्मा चेतन तो है; परंतु समवायसंबंधसे है अर्थात् समवायसंबंधसे ज्ञान आत्मामें समवेत है, अतः ज्ञानके योगसे चेतन है और आत्मा स्वयं चेतन नहीं है । क्योंकि ऐसी ही प्रतीति होती है । सो यह कहना अनुचित है । क्योंकि,

यदि हम प्रतीतिको ही प्रमाण करते हो तो बिना किसी वाचक ज्ञानस्वरूप ही आत्मा सिद्ध होता है। क्योंकि, 'मै स्वयं अचेतन हूँ, चेतना ( ज्ञान ) के योगसे चेतन हुआ हूँ, अथवा मुझ अचेतन आत्मामें चेतनाका समवाय है, ऐसी प्रतीति कदाचित् भी नहीं होती है। कारण कि 'मै ज्ञाता ( जानने वाला ) हूँ' इस प्रकारकी समाधिकरणरूप प्रतीति होती है। यदि कहो कि,— यह प्रतीति आत्मा और ज्ञानके भेद होनेपर भी हो जावेगी। सो नहाना। क्योंकि, कथचित् तादात्म्य ( अभिन्नता ) के अभावमें सामानाधिकरण्यप्रतीति कहीं भी देगनेमें नहीं आती है अर्थात् जब किसी न किसी प्रकारसे एककी दूसरेके साथ अभिन्नता होती है, तभी उन दोनोंके समानाधिकरणरूप प्रतीति होती है। और जो पुरुष यह अर्थात् यह पुरुष यह ( लोठी ब लफड़ी ) रूप है, इत्यादि प्रतीति होती है, वह पुरुष और यहिके परस्पर भेद होनेपर भी उपचारसे देखी जाती है। और 'पुरुष यहि है' यह प्रतीति तत्त्वरूप अर्थात् यथार्थ नहीं है। तथा पुरुषके यहिमें प्राप्त स्वभावता आदि गुणोंसे जो अभेद है, वही उपचारका कारण है। क्योंकि, उपचार मुरय अथको स्पर्श करनेवाला होता है। भावार्थ—पुरुष यहि है, इस प्रतीतिमें यद्यपि पुरुष और यहि दोनों भिन्न २ हैं, तथापि यहिके जो स्वभावता आदि गुण हैं, वे पुरुषमें भी हैं, अतः यहिके स्वभावता आदि मुरय गुणोंको ग्रहण करके पुरुषमें यहिवा उपचार किया गया है। और जैसे 'पुरुष यहि है' यह प्रतीति पुरुषमें स्वभावता आदि गुणोंसे कथचित् यहिरूपता जनाती है, उसी प्रकार 'मै ज्ञाता हूँ' यह प्रतीति आत्मामें कथचित् चैतन्यरूपता आदि गुणोंसे कथचित् यहिरूपता जनाती है, उसी प्रकार 'मै ज्ञाता हूँ' यह प्रतीति उत्पन्न नहीं होती है। घट आदिके समान। पता चोतित करती है। क्योंकि, उस चैतन्यरूपताके बिना 'मै ज्ञाता हूँ' ऐसी प्रतीति उत्पन्न नहीं होती है। घट आदिके समान। क्योंकि, अचेतनरूप घट 'मै ज्ञाता हूँ' इस प्रतीतिको नहीं करता है। और 'मै ज्ञाता हूँ' ऐसी प्रतीति आत्मामें कथचित् चैतन्यरूपता 'आत्मा कथचित् चैतन्यरूप है' यह निश्चित होता है। यदि कहो कि, घटमें चैतन्य ( ज्ञान ) का योग नहीं है अर्थात् घटमें ज्ञान समवायसबधसे नहीं रहता है, इस कारण घट 'मै ज्ञाता हूँ' ऐसी प्रतीति नहीं करता है, सो नहीं। क्योंकि, अचेतनके भी चैतन्यके योगसे 'मै चेतन हूँ' ऐसी प्रतीति होती है। यह जो तुम्हारा अङ्गीकार ( मत ) है, उसका अभी ऊपर ही खडन कर चुके हैं। इस प्रकार जड़ आत्मामें सिद्ध हुआ अचेतनपना आत्मामें विषयज्ञानको दूर करता है। और जो आत्मामें पदार्थका ज्ञान चाहता है, उसको आत्मामें चैतन्यस्वरूपता स्वीकार करनी चाहिये। भावार्थ—अचेतन आत्मा पदार्थको

नहीं जान सकता है; अतः यदि तुम (वैशेषिक) आत्माको ज्ञाता ( पदार्थोंका जानेवाला ) मानना चाहते हो तो पहले आत्माको चैतन्यस्वरूप ( ज्ञानरूप ) स्वीकार करो ।

ननु ज्ञानवानहमिति प्रत्ययादात्मज्ञानयोर्भेदः । अन्यथा धनवानितिप्रत्ययादपि धनधनवतोर्भेदाभावानुपपन्नत् । तदसत् । यतो ज्ञानवानहमिति नात्मा भवन्मते प्रत्येति जडत्वैकान्तरूपत्वात् । घटवत् । सर्वथा जडश्च स्यादात्मा ज्ञानवानहमितिप्रत्ययश्च स्यादस्य विरोधाऽभावात् । इति मा निर्णयीतस्य तथोत्पत्त्यसम्भवात् । ज्ञानवानहमिति हि प्रत्ययो नाऽगृहीते ज्ञानाख्ये विशेषणे विशेष्ये चात्मनि जातृपद्यते । स्वमतविरोधात् । “ नागृहीतविशेषणा विशेष्ये बुद्धिः ” इति वचनात् ।

शंका—‘मै ज्ञानवान हूं’ इस प्रत्ययसे आत्मा और ज्ञानके भेद सिद्ध होता है । क्योंकि, यदि इस प्रत्ययसे आत्मा और ज्ञानके भेद न होवे तो ‘मै धनवान हूं’ इस प्रत्ययसे धन और धनवान इन दोनोंके भेदके अभावका प्रसंग होगा । भावार्थ—वैशेषिक अब यहांपर ऐसा कहते हैं कि, यदि ‘मै ज्ञाता हूं’ इस पूर्वोक्त प्रत्ययसे आत्मा तथा ज्ञानके भेद सिद्ध नहीं होता है, तो अस्तु मत हो; परन्तु ‘मै धनवान हूं’ इस प्रत्ययसे जैसे धनके और धनवानके भेद प्रतीत होता है; उसी प्रकार ‘मै ज्ञानवान हूं’ इस प्रत्ययसे आत्मा और ज्ञानके भेद सिद्ध होता है । समाधान—यह तुम्हारा कहना मिथ्या है । क्योंकि तुम्हारे मतमें आत्मा सर्वथा जडरूप है; अतः ‘मै ज्ञानवान हूं’ ऐसी प्रतीति नहीं कर सकता है । घटके समान अर्थात् जैसे—सर्वथा जड होनेसे घट उक्त प्रतीतिको नहीं करता है; वैसे ही आत्मा भी उक्त प्रतीतिको नहीं कर सकता है । अब कदाचित् ऐसा कहो कि; आत्मा सर्वथा जड भी है और मैं ‘ज्ञानवान हूं’ इस प्रत्ययका धारक भी है । क्योंकि; ऐसा माननेमें कोई विरोध नहीं है । सो तुम ऐसा भी निर्णय मत करो । क्योंकि; आत्माके ‘मैं ज्ञानवान हूं’ ऐसी प्रतीति ही नहीं होती है । कारण कि, ‘मैं ज्ञानवान हूं’ यह प्रत्यय ज्ञाननामक विशेषण और आत्मानामक विशेष्यको ग्रहण किये विना कदाचित् भी उत्पन्न नहीं होता है । क्योंकि; ‘विशेषणको ग्रहण किये विना विशेष्यमें बुद्धि नहीं होती है’ ऐसा वचन है, अतः तुम्हारे मतसे विरोध होगा ।

गृहीतयोस्तयोरुपपद्यत इति चेत्—कुतस्तद्गृहीतिः । न तावत्स्वतः । स्वसंवेदनाऽनभ्युपगमात् । स्वसंविदिते ह्यात्मनि ज्ञाने च स्वतः सा युज्यते । नान्यथा । सन्तानान्तरवत् । परतश्चेत्तदपि ज्ञानान्तरं विशेष्यं नागृहीते



तथा यदपि न संविदानन्दमयी च मुक्तिरिति व्यवस्थापनायामनुमानमवादि सन्तानत्वादिति । तत्राभिधीयते । ननु किमिदं सन्तानत्वं स्वतन्त्रमपरपरपदार्थोत्पत्तिमात्रं वा, एकाश्रयाऽपरापरोत्पत्तिर्वा । तत्राद्यः पक्षः सव्यभिचारः । अपरापरेषामुत्पादकानां घटपटकटादीनां सन्तानत्वेऽप्यत्यन्तमनुच्छिद्यमानत्वात् । अथ द्वितीयः पक्षस्तर्हि तादृशं सन्तानत्वं प्रदीपे नास्तीति साधनविकलो दृष्टान्तः । परमाणुपाकजलरूपादिभिश्च व्यभिचारी हेतुः । तथाविधसन्तानत्वस्य तत्र सद्भावेऽप्यत्यन्तोच्छेदाभावात् । अपि च सन्तानत्वमपि भविष्यति अत्यन्तानुच्छेदश्च भविष्यति । विपर्यये बाधकप्रमाणाऽभावात् । इति संदिग्धविषयव्यावृत्तिकत्वादप्यनैकान्तिकोऽयम् । किञ्च स्याद्वादादिनां नास्ति क्वचिदत्यन्तमुच्छेदो द्रव्यरूपतया स्थाणूनामेव सतां भावानामुत्पादव्यययुक्तत्वात् । इति विरुद्धश्च । इति नाधिकृतानुमानाद्बुद्ध्यादिगुणोच्छेदरूपा सिद्धिः सिध्यति ।

और जो तुमने 'ज्ञान तथा सुखस्वरूप मोक्ष नहीं है' इस विषयको सिद्ध करनेके लिये संतानपनेसे अर्थात् 'आत्माके ज्ञान सुख आदि नवों विशेषगुणोंका संतान अत्यंत नाशको प्राप्त होता है; संतानपना होनेसे' ऐसा अनुमान कहा है; उसमें हम यह कथन करते हैं कि; वह संतानत्व क्या है ? अर्थात् स्वतंत्र अपर अपर ( भिन्न २ ) पदार्थोंकी उत्पत्तिरूप ही संतानत्व है ? अथवा एक आश्रय ( अधिकरण ) में अपर अपर पदार्थोंकी उत्पत्तिरूप संतानत्व है । यदि कहो कि;— स्वतंत्ररूपसे जो भिन्न २ पदार्थोंकी उत्पत्ति है; वही संतानत्व है; तब तो यह तुम्हारा विकल्प व्यभिचार सहित है अर्थात् आत्माको ज्ञान—सुखरहित सिद्ध करनेके अर्थ जो तुमने संतानत्व हेतु दिया है; वह व्यभिचारी है । क्योंकि; उत्पन्न होनेवाले जो अपर अपर घट पट कट ( चटाई ) आदि हैं, इनके सतानपना होनेपर भी अत्यंत नाशवानपना नहीं है । भावार्थ—वैशेषिकमतमें घट आदि संतानोंका निरन्वय नाश नहीं होता है अर्थात् नष्ट हुए घट आदि पदार्थोंका परमाणुपर्यन्त समवायी रहता है । इस कारण घट आदिक संतान है तो भी उनका सर्वथा नाश नहीं होता है । अतः प्रकृत अनुमानमें जो संतानत्व हेतु है; वह सर्वथा नष्ट होनेवाले ज्ञान सुख आदिमें भी रहता है और सर्वथा नष्ट न होनेवाले घट पटादिमें भी रहता है; इसकारण व्यभिचारी है । यदि कहो कि; एक ही आश्रयमें जो अपर अपर पदार्थोंकी उत्पत्ति है; वह संतानत्व है; तो ऐसा संतानत्व प्रदीपमें नहीं है, इसकारण साधनविकल दृष्टान्त है । भावार्थ—प्रदीपमें जो संतान है; उसका अधिकरण एक नहीं है । क्योंकि पूर्वबहिर्ज्वाला

रूप जो प्रदीप है, वह जिस क्षणमें पूर्व चटिज्वाला नष्ट होती है, उसी क्षणमें नष्ट हो जाता है। इस कारण उक्त अनुमानमें जो तुमने प्रदीपका दृष्टान्त दिया है, वह साधनविरुद्ध (साधनसे शून्य) है। और परमाणुमें जो पाकुरूप आदि हैं, उनसे यह हेतु व्युत्पत्ति भी है। क्योंकि, उन रूप रस आदिमें परमाणुरूप एक जायगें होनेवाले अपर अपर रूप रस आदि सतान हैं, तो भी उनका पत्यत नाश नहीं होता है। भावार्थ—वैशेषिकमतमें पृथिवीके परमाणुमें पात्र होता है, और जब घट रूप अवयवीका अमिके सयोगसे नाश हो जाता है तब स्वतन्त्र (अवयवी रहित) जो परमाणुरूप अवयव हैं, उनमें पाकुर होता है और फिर पके हुए परमाणुओंके सयोगसे अदृष्टके बलसे पुन घट हो जाता है, तेसी व्यवस्था है। अत घटको अग्रिममें धरनेसे जब उस घटका परमाणुपर्यन्त विभाग होता है, तब उन परमाणुओंमें जो पूर्व घटके रूप, रस आदि सतान हैं, वे बल्लकर दूसरे रूप रस आदि रूपसे उत्पन्न होते हैं इसकारण यद्यपि पूर्व तथा अपर रूप रस आदिका सतानत्व परमाणुरूप एक आश्रयमें रहता है, तो भी उन रूपादिक सतानोंका सर्वथा नाश नहीं है। इस कारणसे भी सतानत्वरूप हेतु व्यभिचारी है। और सतानत्व भी होगा, अत्यत नाश भी न होगा, इस विपरीततामें कोई बाधक प्रमाण नहीं है। अर्थात् घट आदि पदार्थ सतान भी हैं और उनका सर्वथा नाश भी नहीं है, ऐसा यदि विपरीत तर्क किया जावे तो इस तर्कका बाधक कोई दूसरा प्रमाण नहीं है, इसकारण यह सतानत्व हेतु सदित्य है विषयसे व्यावृत्ति निसक्री ऐसा होनेके कारण अनेकान्तिक भी है। भावार्थ—वैशेषिकोंके प्रयुक्त अनुमानमें सर्वथा उच्छेद्यत्वरूप साध्यका अभावस्वरूप जो अनुच्छेद्यत्व है, उस अनुच्छेद्यत्वके धारक घटादि सतान हो सकते हैं, इस कारण विषयस्वरूप घटादिमें सर्वथा उच्छेद्यत्वकी रहिततामें सन्देह होनेसे यह सतानत्व हेतु अनेकान्तिक भी है।

नापि “न हि नै सशरीरस्य” इत्यादेरागमात् । स हि शुभाशुभादृष्टपरिपाकजन्ये सासारिकप्रियाप्रिये परस्परानुपपत्तेः अपेक्ष्य व्यवस्थित । मुक्तिदशाया तु सफलादृष्टक्षयेहेतुर्कर्मकान्तिकमात्यन्तिक च केचल प्रियमेव । तत्कथ प्रतिपिध्यते । आगमस्य चायमर्थः । सशरीरस्य गतिचतुष्टयान्यतमस्थानमर्त्तिन आत्मन प्रियाप्रिययो परस्परानुपपत्तयो मुखदुःखयोरपहतिरभावो नास्तीति । अवश्य हि तत्र सुखदुःखाभ्यां भाव्यम् । (परस्परानुपपत्त-  
त्र च समासकरणोदभ्यूहते) । अशरीर मुक्तात्मान (वा शब्दस्यैवकार्थत्वात्) अशरीरमेव घसन्त सिद्धिक्षे-  
त्रमध्यामीन प्रियाप्रिये परस्परानुपपत्तेः सुखदुःखे न स्पृशत ।



स्याद्वादमं.

॥ ५५ ॥

और 'नहि वै संशरीरस्य प्रियाप्रियोरपहतिरस्ति' इत्यादि आगमका प्रमाण जो तुमने दिया है; उससे भी मुक्त अवस्था में आत्मा सुखदुःख रहित नहीं सिद्ध होता है। क्योंकि, वह आगम शुभअदृष्ट (पुण्य) तथा अशुभअदृष्ट (पाप); इन दोनोंके उदयसे उत्पन्न हुआ और परस्परानुपक्त (आपसमें एकके पीछे दूसरा लगा हुआ) ऐसा जो संसारसंबंधी सुख तथा दुःख है; उसकी अपेक्षाकरके व्यवस्थित है। और मुक्त अवस्थामें तो समस्त-पुण्य पापके नाशसे उत्पन्न हुआ ऐसा केवल एकान्तिक (सर्वथा) तथा आत्यंतिक (फिर नाशको प्राप्त न होनेवाला) सुख ही है। अतः वह आगम उस सुखका निषेध कैसे कर सकता है। तथा आगमका अर्थ यह है कि; संशरीर अर्थात् नरक, तिर्यच, मनुष्य और देव नामक चार गतियोंमेंसे किसी भी एक गतिमें रहनेवाले आत्मके प्रिय अप्रियका अर्थात् परस्परानुपक्त जो सुख तथा दुःख है; उन दोनोंका अपहति (अभाव) नास्ति (नहीं है) इस कारण उन चारों गतियोंमेंसे किसी भी गतिमें रहनेवाले जीवके नियमसे सुख और दुःख ये दोनों होने चाहिये। [ 'प्रियाप्रिय' : यहा पर जो द्वंद्वसमास किया गया है; उससे सुख तथा दुःखके परस्परानुपक्तताका ग्रहण होता है ] और 'वसन्तं' मुक्तिके स्थानमें विराजमान 'अशरीर' मुक्त आत्माको 'वा' ही 'प्रियाप्रिये' परस्परानुपक्त सुख तथा दुःख, ये दोनों 'न स्पृशतः' नहीं स्पर्श करते है (यहां वा शब्द पक्वकारके अर्थमें है।)

इदमत हृदयम् । यथा किल संसारिणः सुखदुःखे परस्परानुपक्ते स्यातां न तथा मुक्तात्मनः । किंतु केवलं सुखमेव । दुःखमूलस्य शरीरस्यैवाऽभावात् । सुखं त्वात्मस्वरूपत्वादवस्थितमेव । स्वस्वरूपावस्थानं हि मोक्षः । अत एव चाऽशरीरमित्युक्तम् । आगमार्थश्चायमित्यमेव समर्थनीयः । यत एतदर्थानुपातिन्येव स्मृतिरपि दृश्यते । "सुखमात्यन्तिकं यत्र बुद्धिग्राह्यमतीन्द्रियम् । तं वै मोक्षं विजानीयाद्-दुष्प्रापमकृतात्मभिः । १ ।" न चायं सुखशब्दो दुःखाऽभावमात्रे वर्तते । मुख्यसुखाच्च्यतायां बाधकाऽभावात् । अयं रोगाद्विप्रमुक्तः सुखी जात इत्यादिवाक्येषु च सुखीतिप्रयोगस्य पौनरुक्त्यप्रसङ्गाच्च दुःखाभावमात्रस्य रोगाद्विप्रमुक्त इतीयतैवगतत्वात् ।

भावार्थ यहा पर यह है कि; जैसे-संसारी जीवके परस्परानुपक्त सुखदुःख होते हैं अर्थात् जैसे संसारमें जीवके सुखके पीछे दुःख और दुःखके पीछे सुख होता है; वैसे परस्परानुपक्त सुख, दुःख मुक्त आत्मके नहीं होते हैं; किन्तु मुक्त जीवके केवल सुख ही होता है। क्योंकि; दुःखका मूल (असाधारण कारण) जो शरीर है, उस शरीरका ही उस मुक्त जीवके अभाव है।

और मृत तो आत्माका स्वरूप होनेसे मुक्त जीवके है ही है। क्योंकि, अपने स्वरूपम जो स्थित होना है, वही मोक्ष कहलाता है, भावार्थ—मृत नामका स्वरूप है। और स्वरूपमें स्थित होना ही मोक्ष है, अतः मुक्तजीवके सुख है ही। तथा इसी कारण ‘अग्रीरं वा’ इत्यादि आगममें अग्रीरं ऐसा कहा है। और इस आगमके अर्थका इसी प्रकारतुमको समर्थन करना चाहिये अर्थात् हमने जैसा आगमका अर्थ किया है, वैसा ही तुमको करना चाहिये। क्योंकि उस आगमके अर्थका अनुसरण करनेवाली मूर्ति भी देनी जाती है। यह यह है कि, ‘जहां बुद्धिमें ग्रहण करने योग्य और इन्द्रियोंके अगोचर ऐसा आत्यंतिक सुख है, उनीको पापी जीवको दुर्लभ (दुर्लभ प्राप्त होने वाला) मोक्ष जानना चाहिये। १।’ और यहां पर यह सुख शब्द केवल दुर्लभ अभाव ही नहीं है। अर्थात् यदि तुम कहो कि, यहां सुखशब्दसे दुर्लभ अभावस्वरूप अर्थका ही ग्रहण है, तो नहीं है। क्योंकि प्रथम तो सुख शब्दका मुख्य स्वरूप अर्थके करनेमें कोई बाधक नहीं है, दूसरे यदि सुखसे दुर्लभ अभाव ही माना जावे तो ‘यह रोगसे रहित होकर मुरी हो गया’ इत्यादि वानेमें पुनरुक्तिदोषका प्रसंग होता है। भावार्थ—यदि दुर्लभ अभावसे ही सुख मानें तो ‘यह रोगसे रहित हो गया’ इस कहनेसे ही यह सुखी होगया ऐसा समझ लिया जावेगा अतः ‘यह रोगसे रहित होकर मुरी हो गया’ ऐसा कथन करनेमें पुनरुक्तिदोष होगा और वह तुमको इष्ट नहीं है।

न च भयदुर्दरितो मोक्ष पुण्यमुपादेयतया समतः। को हि नाम शिलाकल्पमपगतसकलसुखसंवेदनमात्मानमुपपादयितुं यतते। न ससंवेदनरूपत्वादस्य। मुखदुःखरायोरेकस्याभावे परस्यावश्यम्भावात्। अत एव त्वदुपहासश्च्युते। “वरं घृन्दाने रम्ये क्रोष्टृत्वमभिराच्छितम्। न तु नैशेषिकी मुक्तिर्गातमो गन्तुमिच्छति। १।” मोषाधिरमात्रधिरुपरिमितानन्दनियन्दात्स्वर्गादप्यधिकतद्विपरीतानन्दमस्त्यनज्ञानं च मोक्षमाचक्षते निचक्षणा। यदि तु जड पाषाणनिविशेष एव तस्यामत्रस्थायामात्मा भवेत्तदलमपयर्गेण। ससार एव नरमस्तु। यत्नं तावदन्तरान्तराणि तु लक्षदुपितमपि क्रियदपि सुखमनुभुज्यते। चिन्त्यता तावत्किमल्पमुलानुभयो भव्य उत सर्वसुखोच्छेद एव।

और उससे फटे हुए मोक्षको मनुष्य उपदेय (ग्रहण करने योग्य) रूप नहीं मानते हैं। क्योंकि, ऐसा कौन पुरप है जो शिलाके तमाम तन मुखोंके मानने रहित ठेते आत्मानो वानेके लिये प्रयत्न करे, भावार्थ—जैसे गिला (प्रक पाषाणभेद)

साम्राज्यमं.

॥ ५६ ॥

सुखके अनुभवसे रहित है; उसी प्रकार तुम्हारे मोक्षमें भी जीव सुखके ज्ञानसे रहित हो जाता है। अतः हितका चाहनेवाला कोई भी पुरुष अपने आत्माको सुख रहित बनाना नहीं चाहता है। क्योंकि, सुख और दुःख इन दोनोंमेंसे एकका अभाव होनेपर दूसरेका अवश्य सद्भाव रहता है, अतः वह तुम्हारा मोक्ष दुःखके अनुभव रूप है। भावार्थ—जहां सुख नहीं रहता है; वहां दुःख और जहां दुःख नहीं रहता है; वहां सुख नियमसे रहता है और तुम्हारे मोक्षमें सुखका अनुभव होता नहीं है; अतः वह तुम्हारा मोक्ष दुःखके अनुभव रूप ( दुःखरूप ) है। और इसी कारण तुम्हारा उपहास भी सुना जाता है। वह यह है—“न्यायदर्शनके कर्त्ता गौतममुनि मनोहर वृंदावनमें शृगाल ( गीदड़ ) होनेकी इच्छाके करनेको तो अच्छा समझते हैं। परंतु वैशेषिकोंकी मुक्तिमें जानेकी इच्छा नहीं करते हैं। भावार्थ—गौतम ऋषी वैशेषिकोंके ज्ञान-सुख रहित मोक्षमें जानेसे वृंदावनमें शृगाल हो जाना अच्छा समझते हैं। और उपाधिसहित, मर्यादोके धारक ( इस देवको यहां इतने समय ही सुख मिलेगा इससे अधिक नहीं ऐसी हद्दवाले ) तथा परिमित ( इसको यहां इस इस प्रकारका इतना ही सुख मिलेगा, इससे अधिक नहीं, इस प्रकारके परिमाण अर्थात् अंदाज वाले ) आनंदको देनेवाला जो स्वर्ग है; उससे भी अधिक उपाधिरहित, मर्यादारहित और अपरिमाण सुखको धारण करनेवाला तथा नहीं मलीन हुआ है; ज्ञान जिसमें ऐसा अर्थात् परिपूर्ण निर्मल ज्ञानसहित ऐसा मोक्ष कहते हैं। और यदि आत्मा पापणके समान जडरूप ही उस मोक्षअवस्थामें होवे तो ऐसे मोक्षसे पूर्णता हो अर्थात् उस मोक्षसे पूरा पड़ो। ससार ही अच्छा रहो कि; जिसमें दुःखसे कलुषित ऐसा भी कुछ २ सुख बीच २ में भोगा जाता है। भावार्थ—सुखके अभावरूप मोक्षसे संसार ही अच्छा है; जिसमें कभी कभी थोड़ा २ सुख भोगनेमें आता है। दुम ( वैशेषिक ) ही विचार करो कि; क्या अल्प सुखका अनुभव करना अच्छा है ? वा सब सुखका नाश हो जाना ही अच्छा है ?।

अथास्ति तथाभूते मोक्षे लाभातिरेकः प्रेक्षादक्षणांम् । ते ह्येवं विवेचयन्ति । संसारे तावद्दुःखास्पृष्टं सुखं न सम्भवति । दुःखं चावश्यहेयम् । विवेकहानं चानयोरैकभाजनपतितविषमधुनोरिव दुःशकमत एव द्वे अपि त्यज्येते । अतश्च संसारान्मोक्षः श्रेयान् । यतोऽब दुःखं सर्वथा न स्याद् । वरमियती कादाचित्सुखमात्रापि त्यक्त्वा न तु तस्याः कृते दुःखमार इयान् व्यूढ इति ।

१ विवेकेन पृथक्त्वेन दुःखस्य त्यागः ।

शुका—द्वारे ज्ञान सुखरहित मोक्षमें हेयोपादेयके विचारमें चतुर पुरुषोंको ससारकी अपेक्षा विशेष लाभ है। भावार्थ—अथ वैशेषिक पेसा कहते हैं कि, ससारमें जो सुख होता है, वह दुःखसे अप्रशिक्षित नहीं होता है अर्थात् ससारसवधी सुखकी आवृत्तिमें भी दुःख होता है और अन्तमें भी दुःख होता है। और दुःख अवश्य छोड़ने योग्य है। तथा जैसे एक पात्रमें गिरे हुए मधु (सहज) तथा विष (जहर) इन, दोनोंमेंसे विषको निकालकर उसका त्याग कर देना अत्यन्त कठिन है, उसी प्रकार इन सासारिक सुखदुःखोंमेंसे दुःखको जुदा करके उस दुःखका त्याग कर देना भी बहुत ही कठिन है। इस कारण ससार सवधी सुख तथा दुःख ये दोनों ही छोड़े जाते हैं। अतः ससारसे मोक्ष ही अच्छा है कि, जिसमें सर्वथा दुःख होता ही नहीं है। क्योंकि, यह कभी कभी होनेवाले सुखका अंश भी यदि छोड़ दिया जावे तो अच्छा है, परन्तु उस भोड़ेसे सुखके अर्थ इतने दुःखोंके समूहका सहन करना (भोगना) अच्छा नहीं है।

तदेतत्सत्यम् । सासारिकसुखस्य मधुदिग्धधाराकरालमण्डलाग्रमासवद्दुःखरूपव्यादेव युक्तैव मुमुक्षुणा तज्जिहासा । किन्त्यात्यन्तिकसुखविशेषलिप्सुनामेव । इहापि विषयनिवृत्तिज सुखमनुभवसिद्धमेव । तद्यदि मोक्षे विशिष्टनास्ति ततो मोक्षो दुःखरूप एवापद्यत इत्यर्थः । ये अपि विषमधुनी एकल सम्पृक्ते त्यज्येते ते अपि सुखविशेषलिप्सवैव । किञ्च यथा प्राणिना ससारावस्थाया सुखमिष्टं, दुःखं चानिष्टम् । तथा मोक्षावस्थाया दुःखनिवृत्तिरिष्टा, सुखनिवृत्तिस्त्यनिष्टम् । ततो यदि त्यदभिमतो मोक्षः स्यात्तदा न प्रेक्षावता प्रवृत्तिः स्यात् । भवति चैवम् । तत्सिद्धो मोक्षः सुखसर्वेदनस्वभावः । प्रेक्षावत्प्रवृत्तेरन्यथानुपपत्तेः ।

समाधान—यह वैशेषिकोंका कहना सत्य है । क्योंकि ससारसवधी जो सुख है, वह सहजसे लिपटी हुई तथा तीक्ष्ण धारवाली ऐसी जो तलवारकी नोक (अणी) है, उसको भक्षणकरने (चाटने) के समान है अर्थात् जैसे सहजसे लिपटी हुई तलवारकी नोकको चाटनेसे प्रथम ही कुछ सुख और अन्तमें अत्यन्त दुःख होता है, उसीप्रकार ससारका सुख भी पहिले कुछ सुखरूप और अन्तमें महादुःखरूप ही है, इस कारण मोक्षके इच्छक पुरुष जो उस सुखको छोड़नेकी इच्छा करते हैं, वह युक्त (ठीक) ही है। परन्तु जो एक प्रकारके आत्यन्तिक सुखको चाहनेवाले मुमुक्षुजन हैं, उन्हींको सासारिक सुखका त्याग करना चाहिये । अर्थात् यदि मोक्षमें आत्यन्तिक सुख होवे तब तो मोक्षाभिलाषियोंको सासारिकसुखके त्यागदेनेकी इच्छाका करना उचित ही है और मोक्ष

में आत्यंतिक सुख न होवे तो संसारसंबंधी सुखको त्याग देना ठीक नहीं है । और विपयोंकी रहिततासे उत्पन्न होनेवाला सुख यहां भी अनुभव सिद्ध है अर्थात् इस संसारमें भी जो जो वैराग्यका अवलम्बन करके विपयोंका त्याग करते हैं; उनको एक प्रकारका विलक्षण सुख अनुभव गौचर होता है; इस कारण यदि मोक्षमें सासारिक सुखसे विशिष्ट ( ऊंचे दर्जेका ) सुख नहीं है तो; वह तुम्हारा मोक्ष दुःखरूप ही हो जावेगा । तथा जो एक भाजनमें मिले हुए जहर और सहतका त्याग किया जाता है; वह भी विशेष सुखकी इच्छासे ही किया जाता है अर्थात् उस मिले हुए विषमधुका भक्षण करनेकी अपेक्षा भक्षण न करनेमें सुख अधिक है; इसीकारण उन दोनोंका त्याग किया जाता है । यदि उनके त्यागमें विशेष सुख न हो तो त्याग कदापि न करें । और भी विशेष यह है कि; जैसे जीवोंके संसारअवस्थामें सुख तो इष्ट है और दुःख अनिष्ट है, उसी प्रकार जीवोंके मोक्षअवस्थामें भी दुःखकी रहितता इष्ट है और सुखकी रहितता अनिष्ट ही है; अर्थात् जीव मोक्षमें भी दुःखसे छूटनेकी तथा सुखको भोगनेकी ही इच्छा करते हैं । इसकारण यदि तुम वैशेषिकोंका माना हुआ ज्ञान-सुख रहित ही मोक्ष होवे तो उस ज्ञान सुख रहित मोक्षमें प्रेक्षावानोंकी प्रवृत्ति न होवे अर्थात् विचारवान पुरुष उस मोक्षकी प्राप्तिके लिये प्रयत्न न करें । परंतु विचारवानोंकी मोक्षके अर्थ प्रवृत्ति होती है अतः मोक्ष 'ज्ञान तथा सुखरूप स्वभावका धारक है' यह सिद्ध हो गया । क्योंकि यदि ज्ञान-सुखरूप मोक्ष न होवे तो अन्यप्रकारसे मोक्षमें विचारवानोंकी प्रवृत्ति नहीं हो सकती है ।

अथ यदि सुखसंवेदनैकस्वभावो मोक्षः स्यात्तदा तद्रागेण प्रवर्तमानो मुमुक्षुर्न मोक्षमधिगच्छेत् । नहि रागिणां मोक्षोऽस्ति । रागस्य बन्धनात्मकत्वात् । नैवम् । सांसारिकसुख एव रागो बन्धनात्मको विषयादिप्रवृत्तिहेतुत्वात् । मोक्षसुखे तु रागस्तन्निवृत्तिहेतुत्वाच्च बन्धनात्मकः । परां कोटिमारुढस्य च स्पृहामालरूपोऽप्यसौ निवर्तते । “मोक्षे भवे च सर्वत्र निःस्पृहो मुनिसत्तमः” इति वचनात् । अन्यथा भवत्पक्षेऽपि दुःखनिवृत्त्यात्मकमोक्षाङ्गीकृतौ दुःखविषयं कषायकालुष्यं केन निषिध्येत । इति सिद्धं कृत्तकर्मक्षयात्परमसुखसंवेदनात्मको मोक्षो न बुद्ध्यादिविशेषगुणोच्छेदरूप इति ।

शंका—यदि ज्ञान तथा सुखरूप ही मोक्ष होवे तो उस ज्ञानसुखरूप मोक्षके रागसे प्रवृत्ति करता हुआ मुमुक्षुपुरुष मोक्षको ही प्राप्त न होवे । क्योंकि राग बंधनरूप है; इसकारण रागियोंका मोक्ष नहीं होता है । समाधान—ऐसा न कहना चाहिये । क्योंकि;

संसारसुरामें जो रागका करना है यही बधन रूप है । कारण कि, वह सांसारिकसुरामें रागना करना विषयादिकोंमें प्रवृत्तिका कारण है अर्थात् सांसारिकसुखमें राग होनेसे जीवकी विषय आदिमें प्रवृत्ति होती है और मोक्षसुखमें जो अनुराग है, वह विषयआदिमें निवृत्ति का कारण है अर्थात् मोक्षसुरामें रागके होनेसे जीवके विषयोंसे रहितता होती है, इस कारण वह मोक्ष सुखमें रागका करना बधन-रूप नहीं है । तथा उच्छृङ्खल कोटि ( कक्षा व श्रेणी ) में चढ़े हुए जीवके तो केवल इच्छारूप राग भी दूर हो जाता है अर्थात् ऊंचे दर्जको प्राप्त हुए आत्माके तो उस मोक्षसुखमें भी इच्छा नहीं रहती है । क्योंकि, 'जो उत्तम मुनि होता है, वह मोक्ष और संसारमें अर्थात् सभीमें इच्छा रहित रहता है' ऐसा वचन है । यदि ऐसा न होवे तो दुःखकी रहिततारूप मोक्षको स्वीकार करनेवाले तुम्हारे पक्षमें भी दुःखके विषयमें जो कणायरूप कालुष्य उत्पन्न होता है, उसका कौन निषेध कर सकता है । भावार्थ—जैसे सुखरूप मोक्ष माननेसे मोक्षसुखमें राग होता है, उसी प्रकार दुःखरहित मोक्षके माननेसे दुःखमें द्वेष तथा मोक्षमें राग उत्पन्न होता है, और राग तथा द्वेष ये दोनोंही बधनरूप हैं इस कारण पराक्राष्टाको प्राप्त हुए योगीके इच्छाका अभाव हो जाता है, यह तुमको भी मानना पड़ेगा । इस पूर्वोक्त प्रकारसे संपूर्ण फर्मोंका नाश होनेसे जो परमसुख और परमज्ञानस्वरूप मोक्ष होता है, वही यथार्थ मोक्ष है और तुम्हारा माना हुआ जो बुद्धि आदि नव विशेषगुणोंका नाश है, उस स्वरूप मोक्ष नहीं है ।

अपि च भोस्तपस्विन् ! कथंचिदेपामुच्छेदोऽस्माकमप्यभिमत पठेति मा विरूप मन कृथा । तथाहि-बुद्धिशब्देन ज्ञानमुच्यते । तच्च मतिश्रुतावधिमन पर्यायकेवलभेदात्सयथा । तत्राय ज्ञानचतुष्टयं क्षायोपशमिकर्तृत्वात्कैवल्यज्ञानाविर्भावकाल एव प्रलीनम् । " नष्ट मित्र छात्रमच्छिष्टं नाणे " इत्यागमात् । केवल तु सर्वद्रव्यपर्यायगत क्षायिकत्वेन निष्कलङ्कात्मस्वरूपत्वादस्येव मोक्षावस्थायाम् । सुख तु वैयर्थिक तत्त्व नास्ति । तद्धेतोर्वेदनीयकर्मणोऽभावात् । यत्तु निरतिशयमक्षयमनपेक्षमनन्त च सुख तद्भावं विद्यते । दुःखस्य चाधर्मभूत्वात्तदुच्छेदादुच्छेदः ।

और हे तपस्विनो ! किसी अपेक्षासे हमको भी इन बुद्धि आदि गुणोंका नाश अभीष्ट ही है अर्थात् हम भी कथंचित् बुद्धि आदिका नाश मानते ही हैं, इस कारण मनको विरूप ( उदात्त अथवा मलीन ) मत करो । सोही दिखाते हैं,—बुद्धि शब्दसे जान रहा जाता है अर्थात् हमारे मतमें बुद्धिसे ज्ञानका ग्रहण है और वह ज्ञान—मति १, श्रुत २, अवधि ३, मन पर्यय ४ और केवल ५, इन भेदोंसे पांच प्रकारका है । उनमें मतिज्ञान, श्रुतज्ञान, अवधिज्ञान, और मन पर्ययज्ञान ये चारों क्षायोपशमिक हैं

स्याद्वाधर्मं.

॥ ५८ ॥

अर्थात् ज्ञानावरणीय कर्मके एकदेशक्षय और उपशमसे उत्पन्न होते हैं; इसकारण जब आत्माके केवलज्ञानकी प्रकटता होती है उसी समय नष्ट हो जाते हैं। क्योंकि 'क्षयोपशमिक ज्ञानोंके नष्ट होनेपर' ऐसा वचन है। और सब द्रव्य तथा पर्यायोंमें प्राप्त अर्थात् समस्त द्रव्य और पर्यायोंको विषय करनेवाला ( जाननेवाला ) जो केवल ज्ञान है; वह तो ज्ञानावरणीयकर्मके सर्वथा क्षय ( नाश ) होनेसे उत्पन्न होता है; इसकारण आत्माका निर्मलस्वरूप होनेसे मोक्ष अवस्थामें है ही है। और विषयोंसे उत्पन्न होनेवाला सुख तो उस मोक्ष अवस्थामें नहीं है। क्योंकि; उस विषयोंसे उत्पन्न होनेवाले सुखका कारण जो वेदनीय नामा कर्म है; उसका मोक्ष अवस्थामें अभाव है। और जो निरतिशय, अविनाशी तथा स्वतंत्र ( किसी दूसरेकी अपेक्षा न करनेवाला ) और जिसका कभी अंत ( पार ) न आवे ऐसा सुख तो उस मोक्षअवस्थामें पूर्णरूपसे विद्यमान है। दुःखका कारण अधर्म ( पाप ) है; उस अधर्मका मोक्ष अवस्थामें अभाव हो गया है, इसकारण दुःखका भी मोक्ष अवस्थामें नाश है।

नन्वेवं सुखस्यापि धर्ममूलत्वाद्धर्मस्य चोच्छेदात्तदपि न युज्यते। “ पुण्यपापक्षयो मोक्षः ” इत्यागमवचनात्। नैवम्। वैषयिकसुखस्यैव धर्ममूलत्वाद्भवतु तदुच्छेदो न पुनरनपेक्षस्यापि सुखस्योच्छेदः। इच्छाद्वेपयोः पुनर्मोहभेदत्वात्तस्य च समूलकापं कपितत्वादभावः। प्रयत्नश्च क्रियाव्यापारगोचरो नास्त्येव। कृतकृत्यत्वात्। वीर्यान्तराय-क्षयोपनतस्त्वस्त्येव प्रयत्नो दानादिलब्धिवत्। न च क्वचिदुपयुज्यते कृतार्थत्वात्। धर्माधर्मयोस्तु पुण्यपापापरप-र्याययोरुच्छेदोऽस्त्येव। तदभावे मोक्षस्यैवायोगात्। संस्कारश्च मतिज्ञानविशेष एव। तस्य च मोहक्षयानन्तरमेव क्षीणत्वादभाव इति। तदेवं न संविदानन्दमयी च मुक्तिरिति युक्तिरित्यमुक्तिः। इति काव्यार्थः ॥ ८ ॥

शंका—जैसे अधर्ममूलक दुःखका अधर्मके नष्ट होनेसे नाश हो जाता है; उसीप्रकार सुखका भी मूल धर्म है और मुक्तात्माके धर्मका उच्छेद होगया है. अतः मुक्तात्माके सुख भी नहीं रहता है। क्योंकि; ' पुण्य तथा पापका जो नाश है; वही मोक्ष है' ऐसा आगमका वचन है। समाधान—यह कहना ठीक नहीं है। क्योंकि विषयजनित सुख ही धर्ममूलक है; इसकारण धर्मका नाश होनेसे मुक्तात्माके उस विषयजनितसुखका ही नाश होता है और उस धर्मकी अपेक्षा न करनेवाला जो स्वाभाविक सुख है; उसका मुक्तात्माके नाश नहीं होता है। तथा इच्छा और द्वेष ये दोनों मोहके भेद हैं; उस मोहको मुक्तजीवने मूलसहित उखाड़ ( नष्ट कर ) डाला है; अतः मोक्षअवस्थामें जीवके इच्छा तथा द्वेषका अभाव है। और क्रियाके व्यापारके गोचर जो प्रयत्न है;

वह तो मुक्तिमें है ही नहीं। क्योंकि, मुक्तात्मा दृढतल्य है अर्थात् मुक्तजीवको कोई कार्य करना बाकी नहीं रहा है, जो कुछ करना था, उसको वह कर चुका है। और वीर्यातरायकर्मके क्षयसे उत्पन्न हुआ जो प्रयत्न है, वह तो मुक्तिमें है ही है। दान आदि लब्धिके समान। भावार्थ—जैसे—मुक्तजीवके दाना तरायकर्मके क्षयसे दानलब्धि, भोगातरायकर्मके क्षयसे भोगलब्धि आदि सन्धिमें उत्पन्न हुई है उसी प्रकार वीर्यातरायकर्मके नाशसे उत्पन्न जो वीर्यलब्धिरूप प्रयत्न है, वह भी मुक्तात्माके है ही। परतु मुक्तात्मा दृढार्थ है, इस कारण वह प्रयत्न उसको कहीं उपयोग ( काम ) में नहीं आता है। तथा पुण्य और पाप हैं दूसरे पर्याय निम्नके ऐसे जो धर्म और अधर्म हैं, उनका नाश तो मुक्तात्माके है ही है। क्योंकि उन धर्म अधर्मके नाशके बिना जीवको मोक्षकी प्राप्ति नहीं होती है। और जो सत्कार है, वह मतिज्ञानका ही भेद है और उस सत्कारका आत्मामें जब मोहका नाश हुआ उसी समय नाश हो चुका है, अतः मुक्तात्माके सत्कार भी नहीं है। सो इस पूर्वोक्तप्रकारसे ' मोक्ष ज्ञान तथा सुररूप नहीं है ' ऐसा जो तुम्हारा कथन है, वह युक्ति रहित है अर्थात् ज्ञान—सुखरहित मोक्षको माननेमें कोई भी युक्ति हम वैशेषिकोंके पास नहीं है। इसप्रकार काव्यका अर्थ है ॥ ८ ॥

अथ ते चादिनः कायप्रमाणत्वमात्मन स्वयं सेवेद्यमानमप्यपलप्य तादृशकुशास्त्रास्त्वसर्पकविनिष्टदृष्टयस्तस्य विमुत्स्य मन्यन्तेऽतस्तत्तोपालम्भमाह ।—

जब उसीप्रकारके दुःशास्त्ररूपी शत्रुके लग जानेसे नष्ट होगये हैं नेत्र जिनके ऐसे वे वैशेषिक आत्माकी स्वयं जाननेमें आती हुई भी शरीरप्रमाणताको गुप्त करके आत्माको सर्वव्यापक मानते हैं भावार्थ—यद्यपि आत्मा शरीरप्रमाण है तथापि वैशेषिक उसको सर्वव्यापक मानते हैं, इस कारण अग्रिम काव्यसे आत्माको सर्वव्यापक माननेमें उपालम्भ देते हैं।

यत्रैव यो दृष्टगुणः स तत्र कुम्भादिवन्निष्प्रतिपक्षमेतत् ।

तथापि देहाद्बहिःरात्मतत्त्वमतत्त्ववादोपहताः पठन्ति ॥ ९ ॥

काव्यभावार्थ.—जैसे घटके रूप आदि गुण जहां हैं, वहां ही वह घट भी रहता है, उसी



प्रकार जिस पदार्थके गुण जिस स्थलमें देखे जाते हैं; वह पदार्थ उसी स्थलमें मिलता है। यह कथन बाधकरहित है। तथापि कुतत्त्ववादसे व्यामोहको प्राप्त हुए वैशेषिक आत्मानामक पदार्थको देहेके बाहर भी रहनेवाला कहते हैं ॥ ९ ॥

यत्रैव देशे यः पदार्थो दृष्टगुणो दृष्टाः प्रत्यक्षादिप्रमाणतोऽनुभूता गुणा धर्मा यस्य स तथा स पदार्थस्तत्रैव विवक्षितदेश एवोपपद्यते ( इति क्रियाध्याहारो गम्यः ) ( पूर्वस्यैवकारस्यावधारणार्थस्यात्राप्याभिसम्बन्धात्तत्रैव नान्यत्रेत्यन्ययोगव्यवच्छेदः । ) अमुमेवार्थं दृष्टान्तेन द्रढयति । कुम्भादिवदिति घटादिवत् । यथा कुम्भादेर्यत्रैव देशे रूपादयो गुणा उपलभ्यन्ते तत्रैव तस्यास्तित्वं प्रतीयते नान्यत्र । एवमात्मनोऽपि गुणाश्चेतन्यादयो देह एव दृश्यन्ते न बहिः । तस्मात्तत्प्रमाण एवायमिति । यद्यपि पुष्पादीनामवस्थानदेशादन्यत्रापि गन्धादिगुण उपलभ्यन्ते तथापि तेन न व्यभिचारः । तदाश्रया हि गन्धादिपुद्गलास्तेषां च वैश्रसिक्या प्रायोगिक्या वा गत्या गतिमत्त्वेन तदुपलम्भकघ्राणादिदेशं यावदागमनोपपत्तेरिति । अत एवाह निष्प्रतिपक्षमेतदिति । एतन्निष्प्रतिपक्षं बाधकरहितम् । न हि दृष्टेऽनुपपन्नं नामेति न्यायात् ।

न्याख्यार्थः—“ यत्रैव ” जिसी देशमें अर्थात् स्थानमें ‘ यः ’ जो पदार्थ ‘ दृष्टगुणः ’ देखे हैं अर्थात् प्रत्यक्षादि प्रमाणोंसे अनुभवगोचर किये है गुण अर्थात् धर्म जिसके ऐसा है “ सः ” वह पदार्थ ‘ तत्रैव ’ उसी स्थानमें “ उपपद्यते ” प्राप्त होता है । भावार्थ—जहां जिसपदार्थके गुण देखनेमें आते हैं; वहां ही वह पदार्थ रहता है । [ यहां पर ‘ उपपद्यते ’ इस क्रियाका अध्याहार किया गया है अर्थात् उपपद्यते यह क्रिया ऊपरसे लई गई है; ऐसा जानना चाहिये । और ‘ यत्रैव ’ यहां पर जो निश्चयरूप अर्थको कहनेवाला एवकार है; उसको ‘ तत्र ’ इसके आगे भी लगा देनेसे ‘ वह पदार्थ उसी स्थानमें है अन्य स्थानमें नहीं है, इस प्रकार अन्ययोगव्यवच्छेद होगया है ] अब इसी ऊपर कहे हुए अर्थको दृष्टान्तद्वारा दृढ करते हैं । “ कुम्भादिवत् ” घट आदिके समान । भावार्थ—जैसे घटआदि पदार्थके रूप आदि गुण जिस स्थानमें देखे जाते हैं, उसी स्थानमें उस घटादिपदार्थकी विद्यमानता प्रतीत की जाती है, और उस स्थानसे भिन्न स्थानमें उन घटादिकी विद्यमानता नहीं जानी जाती

है। इसी प्रकारसे आत्माके जो ज्ञान आदि गुण हैं, वे शरीरमें ही देखे जाते हैं, शरीरके बाहर नहीं देखे जाते हैं, इसकारण आत्मा शरीरप्रमाण ही है अर्थात् जितना बड़ा उस आत्माका शरीर है, उतना बड़ा ही वह आत्मा है। यद्यपि पुष्प आदिकोंका गन्ध आदि गुण जहापर पुष्पादि विद्यमान हैं, उस स्थानसे भिन्न दूसरे स्थानमें भी मिलता है, तथापि उस भिन्नस्थानमें गुणोंके मिलनेसे यहा पर व्यभिचार नहीं होता है। क्योंकि, उन पुष्पादिमें रहनेवाले गन्धआदि गुणोंके पुद्गल सभावसे उत्पन्न हुई अथवा प्रयोगसे उत्पन्न हुई गतिसे गमनके धारक है अर्थात् वे गन्धादि पुद्गल सभावसे अथवा वायु आदिके प्रयोग (प्रयत्न) से गमन करते हैं, इस कारण पुष्प आदिमें स्थित गन्धादिपुद्गलोंका नासिद्भाइद्रिय आदि स्थानों तक आजाना सिद्ध है। इसी कारण आचार्यमहाराज कहते हैं कि,—“एतत्” जिसके गुण जहा मिलते हैं, वह यहा ही रहता है, यह जो हमारा कथन है, वह “निष्प्रतिपक्षम्” बाधक रहित है। क्योंकि, ‘प्रत्यक्षसे देखे हुएमें असिद्धताकी सम्भावना नहीं है’ ऐसा ‘याय’ है। भावार्थ—हमारा उक्त कथन प्रत्यक्षप्रमाणसे सिद्ध है, अतः उसका कोई खडन करनेवाला नहीं है।

ननु मन्त्रादीनां भिन्नदेशस्थानामप्याकर्षणोच्चाटनादिको गुणो योजनशतादेः परतोऽपि दृश्यत इत्यस्ति बाधकमिति चेत् । मैव योच । स हि न खलु मन्त्रादीनां गुणः किन्तु तदधिष्ठातृदेवतानाम् । तासां चाकर्षणीयोच्चाटनादीदेशगमने कौतुकतोऽयमुपालम्भः । न जानु गुणा गुणिनमतिरिच्य वर्तन्त इति । अयोत्तरार्द्धं व्याख्यायते । तथापीत्यादि । तथाप्येव नि सपक्षं व्यवस्थितेऽपि तत्त्वे अतत्त्ववादोपहता (अनाचार इत्यत्रैव नञ् कुरसा-र्धत्वात्) कुत्सिततत्त्ववादेन तदभिमतताभासपुरुषविशेषप्रणीतेन तत्त्वाभासप्ररूपणेनोपहता व्यामोहिता देहाद्वहि

शरीरव्यतिरिक्तेऽपि देशे आत्मतत्त्वमात्मरूपं पठन्ति । शास्त्ररूपतया प्रणयन्ते । इत्यक्षरार्थः ।  
शुका—भिन्नेशमें विद्यमान मन्त्र आदिकां सो १०० योजन (चारसौ ४०० कोश) आदिसे भी दूर पर्यन्त आर्पण, उच्चाटन आदिरूप गुण देता जाता है। यही आपके कथनका बाधक है। भावार्थ—एक स्थानपर सिद्ध कियेहुए मन्त्रका गुण, उस स्थानसे सौ योजनसे भी अधिक दूरपर रहनेवाले पुरुषका आर्पण तथा उच्चाटन करता है, इस कारण मन्त्रके स्थानसे भिन्न स्थान में मिलनेवाला जो मन्त्रका गुण है, वह आपके उक्त कथनका बाधक है। समाधान—ऐसा मत बहो। क्योंकि वह गुण, उन मन्त्र आदिका नहीं है, किन्तु उन मन्त्र आदिके अधिष्ठाता (स्वामी) जो देव हैं, उनका गुण है। और वे देव आर्पण करने

ए साक्षादमं.

॥ ६० ॥

योग्य तथा उच्चाटन करनेयोग्य स्थानोंमें खयं चले जाते हैं; इस कारण यह तुम्हारा उपालंभ कहाँसे हो सकता है। भावार्थ—आकर्षण आदि गुण देवोंका है, अतः मंत्रके सिद्ध करनेसे उस मंत्रका स्वामी देव प्रसन्न होकर जिस स्थानमें स्थित पुरुषका आकर्षण करना है, उसी स्थानमें चला जाता है; इस कारण मंत्र आदिके गुणोंको भिन्न देशमें मिलते हुए बताकर जो तुम हमारे कथनमें दोष देते हो; वह दोष हमारे कथनमें नहीं होता है। इससे सिद्ध हुआ कि;—जो गुण है; वे गुणी (पदार्थ) को छोड़कर कदाचित् भी नहीं रहते हैं। अब काव्यके तथापीत्यादि उत्तरार्धकी व्याख्या करते हैं। “तथापि” इस उक्त प्रकारसे बाधकरहित जैसे हो वैसे तत्त्वको स्थित होनेपर भी अर्थात् हमारा सिद्धान्त विना बाधकके सिद्ध होगया है तो भी “अतस्त्ववादोपहताः” निन्दित तत्त्ववादसे अर्थात् उनके अभीष्ट आत्माभारूप किसी पुरुषके द्वारा रचे हुए तत्त्वभासोंके प्ररूपणसे व्यामोहको प्राप्त हुए वैशेषिक [जैसे ‘अनाचार’ यहांपर कुत्सित अर्थमें नञ् समास होता है; उसी प्रकार अतस्त्ववाद यहांपर भी कुत्सित अर्थमें नञ् समास किया गया है।] “देहाद्बहिः” शरीरसे भिन्न स्थानमें भी “आत्मतत्त्वं” आत्मापना “पठन्ति” पढ़ते हैं अर्थात् शास्त्ररूपतासे कहते हैं। भावार्थ—हे भगवन् ! हमारा कथन निर्वाध है तो भी वैशेषिक मतवाले किसी अपने अभीष्ट आत्माभाससे रचा हुआ जो अतस्त्ववाद है; उससे अमको प्राप्त होकर आत्मा शरीरसे बाहर भी रहता है; ऐसा शालकी आज्ञारूप उपदेश देते हैं। इस प्रकार मूलके अक्षरोंका अर्थ है।

भावार्थस्वयम्। आत्मा सर्वगतो न भवति। सर्वत्र तद्गुणानुपलब्धेः। यो यः सर्वत्रानुपलभ्यमानगुणः स सर्वगतो न भवति। यथा घटः। तथा चायं तस्मात्तथा। व्यतिरेके व्योमादि। न चायमसिद्धो हेतुः। कायव्यतिरिक्तदेशे तद्गुणानां बुद्ध्यादीनां प्रतिवादिना वाऽनभ्युपगमात्। तथा च भट्टः श्रीधरः “सर्वगतत्वेऽप्यात्मनो देहप्रदेशे ज्ञातृत्वम्। नान्यत्र। शरीरस्योपभोगायतनत्वात्। अन्यथा तस्य वैयर्थ्यादिति”।

भावार्थ तो यह है कि; आत्मा सर्वव्यापी नहीं है। क्योंकि; सर्व स्थानोंमें आत्माके गुणोंकी प्राप्ति नहीं होती है। जिस जिस पदार्थके गुण सब स्थानोंमें नहीं मिलते हैं; वह वह पदार्थ सर्वव्यापी नहीं होता है। जैसे कि;—घटके गुण सर्वत्र न मिलनेसे घट सर्वव्यापी नहीं है। उस घटके समान ही यह आत्मा है; इस कारण आत्मा सर्वव्यापी नहीं है। व्यतिरेकदृष्टान्तमें आकाश आदि हैं अर्थात् आकाश आदिके गुण सब स्थानोंमें प्राप्त होते हैं; अतः आकाश आदि पदार्थ सर्वव्यापी भी है। और हमने जो

यहपर यह आत्माके गुणोंकी प्राप्ति न होनेरूप देतु दिया है, सो असिद्ध नहीं है। क्योंकि, बादी ( वैशेषिक ) तथा प्रतिवादी ( जैनी ) इन दोनोंनि ही आत्माके बुद्धि आदि गुणोंको शरीरसे मिल स्थानमें नहीं माने हैं। सो ही श्रीधरभट्ट कहता है कि— ' यद्यपि आत्मा सर्वव्यापी है, तथापि उस आत्माके ज्ञाता ( जाननेवाला ) पना अपने शरीरके प्रदेशोंमें ही दे। दूसरे स्थानोंमें नहीं है। क्योंकि, शरीर जो है सो उपयोगका स्थान है। यदि शरीर उपयोगका स्थान न हो तो शरीर व्यर्थ हो जाने। भावार्थ—'पत्माको जो शरीर मिला है, वह उपयोगके अर्थ है, इसकारण आत्मा शरीरमें रहकर ही पदार्थोंको जानता है। इस कथनसे श्रीधरभट्टने प्रकट किया है कि, आत्माके बुद्धि आदि गुण शरीरसे बाहर नहीं रहते हैं, इस कारण हमने जो हेतु दिया है, वह असिद्ध नहीं है।

अथारत्यहृदमात्मनो विशेषगुणस्तच्च सव्योत्पत्तिमता निमित्त सर्वव्यापक च। कथमितरथा द्वीपान्तराद्विध्यपि प्रतिनियतदेवयचिपुरुषभोग्यानि कनकरतचन्दनाङ्गनादीनि तेनोत्पाद्यन्ते। गुणश्च गुणिन विहाय न वर्तते। अतोऽनुमीयते सर्वगत आत्मेति। नैवम्। अहृदस्य सर्वगतत्वसाधने प्रमाणऽभावात्। अथारत्येव प्रमाण वन्देरुद्धय-लन वायोस्तिर्यक्पथन चाहृदकारितमिति चेत्—न तयोस्तत्त्वभावत्यादेव तत्सिद्धेर्देहनस्य दहनशक्तियत्। साध्य-हृदकारिता चेत्तहि जगन्नयव्यचिनीसूत्रणेऽपि तदेव सूत्रधारायता किमीश्वरकल्पनया। तन्मायमसिद्धो हेतु। न चानैकान्तिक। साध्यसाधनयोर्व्योप्तिग्रहणेन व्यभिचाराऽभावात्। नापि विरुद्ध। अत्यन्त विपक्षव्यावृत्त्यात्। आत्मगुणाश्च बुद्ध्यादय शरीर एवोपलभ्यन्ते ततो गुणिनापि तत्रैव भाव्यम्। इति सिद्ध कायप्रमाण आत्मा।

शुका—आत्माके अहृदनामक एक विशेषगुण है [ बुद्धि आदि नव विशेष गुणोंमें जो धर्म और अर्थमें नामक गुण हैं, वे दोनों अहृद कहलाते हैं ] और वह अहृद सब उत्पन्न होनेवालोंका निमित्त है अर्थात् जो ससारमें पदार्थ उत्पन्न होते हैं, उन सबके उत्पन्न होनेमें अहृद ही कारण है, तथा वह अहृद सर्वव्यापक भी है। क्योंकि, यदि वह अहृद सर्वव्यापक न होवे तो एक नियतस्थान ( मुकुरर जगह ) में रहनेवाले पुरुषके भोगने योग्य जो सुवर्ण, रत्न, चन्दन, तथा स्त्री आदि पदार्थ हैं, उनको अन्य अन्य द्वीपोंमें भी कैसे उत्पन्न करता है। भावार्थ—एक स्थानमें रहनेवाले पुरुषके भोगनेके लिये जिस द्वीपमें वह पुरुष रहता है, उस द्वीपसे दूसरे द्वीपमें भी वह अहृद सुवर्ण आदि पदार्थको उत्पन्न करता है, इससे जाना जाता है कि, अहृद सर्वव्यापी

है। और जो गुण होता है, वह गुणी ( अपने आधाररूप पदार्थ ) को छोड़कर नहीं रहता है, इसकारण अनुमान किया जाता है कि; आत्मा सर्वव्यापक है अर्थात् आत्माके अदृष्टगुणको सर्वत्र देखनेसे अनुमान होता है कि; अदृष्टका धारक आत्मा सर्वव्यापक है। समाधान—ऐसा मत कहो। क्योंकि, आत्माका अदृष्टगुण सर्वगत है; इस मतको सिद्ध करनेमें कोई प्रमाण नहीं है। यदि कहो कि, अशिका ऊंचा जलना अर्थात् अशिकी शिखाका ऊंचा जाना और वायुका तिर्यक् ( तिरछा ) गमन करना अदृष्टका किया हुआ है; यह प्रमाण है ही है। भावार्थ—अग्नि सर्वत्र अदृष्टके बलसे ऊर्द्ध गमन करता है और वायु भी सर्वत्र अदृष्टके वशसे तिरछा गमन करता है, अतः यह प्रमाण अदृष्टको सर्वगत सिद्ध करता है, सो यह भी ठीक नहीं है। क्योंकि, जैसे अग्निमें दग्ध करने ( जलाने ) की शक्ति स्वभावसे है अर्थात् जैसे अशिका दग्धकरना स्वभाव है, उसी प्रकार अशिका ऊर्द्धगमनरूप तथा वायुका तिर्यक्गमनरूप भी स्वभाव है। यदि कहो कि, अग्निमें जो दहनशक्ति ( जलानेकी ताकत ) है; वह भी अदृष्टकी कराई हुई है अर्थात् अदृष्टके बलसे ही अग्निमें दहनशक्ति उत्पन्न होती है तो तीनलोककी विचित्रताके रचनेमें भी वह अदृष्ट ही सूत्रधारकीसी तरह आचरण करै; ईश्वरकी कल्पनासे क्या है ? भावार्थ—यदि तुम ( वैशेषिक ) पदार्थोंके स्वभावोंको भी अदृष्टसे उत्पन्न हुए मानते हो तो फिर ' तीन जगत्की विचित्रताको रचनेवाला ईश्वर है ' यह तुम्हारी कल्पना व्यर्थ है। क्योंकि अदृष्टसे ही तीनलोककी विचित्रता हो जावेगी। इसकारण यह हेतु असिद्ध नहीं है। भावार्थ—'आत्मा सर्वगत नहीं है; क्योंकि सर्वत्रानुपलब्धमानगुण ( स्वस्थानोंमें नहीं मिलनेवाले गुणोंका धारक ) है।' इस अनुमानके प्रयोगमें जो सर्वत्रानुपलब्धमानगुणरूप हेतु दिया है, वह असिद्ध नहीं है। क्योंकि आत्माके गुण सब जगह नहीं मिलते हैं। और यह सर्वत्रानुपलब्धमानगुणरूप हेतु अनेकान्तिक भी नहीं है। क्योंकि, साध्यसाधनकी व्याप्तिका ग्रहण करनेसे व्यभिचार नहीं होता है। भावार्थ—असर्वगतरूप साध्य और सर्वत्रानुपलब्धमानगुणस्वरूप साधन (हेतु); इन दोनोंके ' जो जो सर्वत्रानुपलब्धमानगुणका धारक है; वह वह असर्वगत है इस प्रकारसे परस्पर व्याप्ति होती है। तथा विरुद्ध भी नहीं है, क्योंकि विपक्षसे अत्यंत व्यावृत्त है। भावार्थ—साध्य जो असर्वगत है; उसके अभावरूप सर्वगतपनेको धारण करने वाला जो कोई है, वह विपक्ष कहलाता है; उस विपक्षसे यह सर्वत्रानुपलब्धमानगुणरूप हेतु अत्यंत व्यावृत्त ( सर्वथा भिन्न ) है; इस कारण यह हेतु विरुद्ध भी नहीं है। और आत्माके बुद्धि आदि गुण हैं; वे शरीरमें ही मिलते हैं, इस कारण गुणी ( आत्मा ) को भी शरीरमें ही रहना चाहिये। इस प्रकार आत्मा शरीरग्रमाण है, यह सिद्ध हो गया।

अन्यच्च त्वयात्मनो बहुत्वमिष्यते " नानात्मानो व्यवस्थात " इति वचनात् । ते च व्यापकास्तेषां प्रदीपप्र-  
भामण्डलानामिव परस्परानुवेषे तदाश्रितशुभाशुभकर्मणामपि परस्पर सङ्कर स्यात् । तथा चैकस्य शुभकर्मणा  
अन्य सुखी भवेदितरस्याऽशुभकर्मणा चान्यो दुःखीत्यसमञ्जसमापद्येत । अन्यचैकस्यैवात्मन स्वोपात्तशुभक-  
र्मविपाकेन सुखित्वं परोपाजिताशुभकर्मविपाकसम्बन्धेन च दुःखित्वमिति युगपत्सुखदुःखसंवेदनप्रसङ्गः । अथ  
स्वाघटबधभोगायतनमाश्रित्यैव शुभाशुभयोर्भोगस्तद्दिह स्वोपाजितमप्यदृष्ट कथं भोगायतनाद्दिनिष्कम्य वहेरुर्द्ध-  
ज्वलनादिकं करोतीति चिन्त्यमेतत् ।

तथा व्यवस्थाते अर्थात् आत्माके जन्म मरण आदिके भिन्न २ होनेसे आत्मा अनेक है, इस वचनसे तुमने बहुतसे आत्मा माने  
हैं । और ये आत्मा व्यापक ( सर्वगत ) हैं, अतः जैसे प्रदीपोंकी प्रभाओंके समूह परस्पर ( एक दूसरेमें ) मिल जाते हैं, उसी  
प्रकार उन आत्माओंके भी परस्पर मिलनानेसे उन आत्माओंमें रहनेवाले जो शुभ तथा अशुभ कर्म हैं, वे भी परस्पर मिल जावेंगे ।  
और जब उन भिन्न २ आत्माओंके शुभ अशुभकर्मनाश परस्पर मेल हो जावेगा तब एकके शुभकर्मसे दूसरा सुखी हो जावेगा तथा  
दूसरेके अशुभ कर्मसे दूसरा दुःखी हो जावेगा अर्थात् जिनदत्तकी आत्माके जो शुभकर्म हैं, उनसे देवदत्तका आत्मा सुखी हो जावेगा  
और देवदत्तकी आत्माके अशुभ कर्मोंसे जिनदत्तका आत्मा दुःखी हो जावेगा इस प्रकार असमजस अर्थात् अनुचित ( घुटाला )  
हो जावेगा । और यही नहीं किन्तु एक ही आत्मा अपनेसे उपार्जन किये हुए शुभकर्मोंके उदयसे सुरी और दूसरे आत्माके द्वारा  
उपाजन किये हुए अशुभकर्मोंसे दुःखी हो जावेगा, और इसप्रकार होनेसे एक आत्माके एक ही समयमें सुख तथा दुःखना अनुभव  
होगा, जो कि, तुमको जनिष्ट है । यदि कहो कि, —आत्मा अपनेसे अवष्टब्ध (ग्रहण किये हुए) भोगायतनको आश्रय करके ही शुभ-  
अशुभको भोगता है अर्थात् जिस शरीरको आत्माने धारण कर रक्खा है, उस शरीरका अवलम्बन करके ही आत्मा शुभ-अशुभ  
कर्मोंके सुख-दुःखरूप फलोंको भोगता है तो आत्माका स्वोपाजित भी अदृष्ट भोगायतनसे बाहर निकल कर अमिके ऊर्द्धज्वलन  
आदिको कैसे करता है, यह विचारने योग्य है भावार्थ—जब आत्मा अपने शरीरमें रह कर सुखदुःख भोगता है, ऐसा तुम

स्याद्वादमं.

॥ ६२ ॥

मानत हो तो फिर यह कैसे कहते हो कि; आत्माका अष्टष्ट शरीरसे बाहर निकलकर अग्निको ऊंचा जलाता है और वायुका तिरछा गमन कराता है, अतः तुमको इस अपने पूर्वापरविरुद्ध कथनपर विचार करना चाहिये ।

आत्मनां च सर्वगतत्व एकैकस्य सृष्टिकर्तृत्वप्रसङ्गः । सर्वगतत्वेनेश्वरान्तरनुप्रवेशस्य सम्भावनीयत्वात् । ईश्वरस्य वा तदन्तरनुप्रवेशे तस्याप्यकर्तृत्वापत्तिः । न हि क्षीरनीयोरन्योऽन्यसंबन्धे एकतरस्य पानादिक्रिया अन्यतरस्य न भवतीति युक्तं वक्तुम् । किञ्चात्मनः सर्वगतत्वे नरनारकादिपर्यायाणां युगपदनुभवानुपङ्गः । अथ भोगायतनाभ्युपगमाच्चायं दोष इति चेन्ननु स भोगायतनं सर्वात्मना अवष्टम्भीयादेकदेशेन वा । सर्वात्मना चेदस्मदभिमतताङ्गीकारः । एकदेशेन चेत्सावयवत्वप्रसङ्गः परिपूर्णभोगाभावश्च ।

और आत्माओंके सर्वगत होनेमें एक एक ( हर एक ) आत्माके सृष्टिकर्तृताका प्रसंग होगा । क्योंकि, सर्वगतपनेसे आत्माओंका ईश्वरके भीतर भी प्रविष्ट हो जाना संभावित है । भावार्थ—सर्वगत आत्मा ईश्वरके भीतर भी प्रवेश कर सकते हैं; अतः ईश्वरका जो जगत्कर्तृत्व है; वह प्रत्येक आत्मामें आजानेसे हर एक आत्मा जगतका करनेवाला हो जावेगा; जो कि, तुमको अनिष्ट है । अथवा यदि ऐसा कहो कि; आत्मा ईश्वरमें प्रवेश नहीं करते हैं; किन्तु ईश्वर उन सब आत्माओंके भीतर प्रवेश करता है तो उस ईश्वरके अकर्तृता प्राप्त होगी । क्योंकि दूध और जलेके परस्पर संबंधमें किसी एककी पानादिक्रिया दूसरेकी नहीं होती है अर्थात् मिले हुए दूध तथा जलमेंसे कोई एक दूध अथवा जल पीने आदिमें आता है और दूसरा नहीं आता है; यह कहना ठीक नहीं है । भावार्थ—जैसे मिले हुए दूध और जलकी पानादिक्रिया एक ही होती है; उसीप्रकार व्यापकतासे परस्पर मिले हुए ईश्वर तथा आत्माओंकी क्रिया भी एक ही होगी अर्थात् ईश्वर जगतको रचनेरूप क्रिया करेगा तो अन्य आत्मा भी जगतको रचने और जो अन्य आत्मा जगतको रचनेरूप क्रिया न करेंगे तो ईश्वर भी जगतको नहीं रचेगा । और भी विशेष यह है कि, यदि तुम आत्माको सर्वगत मानोगे तो मनुष्यपर्याय, नारकपर्याय आदि जो पर्याय हैं, उनको एक ही समयमें अनुभव करनेका प्रसंग होगा अर्थात् आत्मा सर्वव्यापक होनेसे मनुष्यपर्याय आदि समस्त पर्यायोंका एक ही समयमें अनुभव करेगा । जोकि, तुम्हारे अनिष्ट है । अब यदि ऐसा कहो कि; हमने आत्माके भोगायतन को स्वीकार किया है; अर्थात् आत्मा शरीरमें रह कर ही भोग करता है; यह माना है; तो हम प्रश्न करते हैं कि; वह आत्मा भोगायतनको सर्वरूपसे धारण करता है; अथवा एक देशसे अर्थात्

आत्मा शरीरमें पूर्णरूपसे व्याप्त है, वा अपने एक प्रदेशसे शरीरको व्याप्त कर रक्खा है यदि उत्तरमें कहो कि, आत्मा भोगायतन-को पूर्णरूपसे व्याप्त कर रक्खा है अर्थात् आत्मा शरीरमें पूर्णरूपसे विद्यमान है तब तो तुमने हमारे मतको स्वीकार किया अर्थात् हम ( जैनी ) भी यही मानते हैं कि, आत्मा शरीरमें पूर्णरूपसे रहता है, इस कारण कोई विवाद ही नहीं है। यदि कहो कि, आत्मा अपने किसी एक प्रदेशसेही शरीरको धारण कर रक्खा है, तो आत्माके सावयवपनेका प्रमाण होगा। भावार्थ—जो प्रदेशो ( हिस्सों ) का धारक होता है, वह अवयवी होता है और आत्माको तुमने अवयवी माना नहीं है, इसकारण तुमको अनिष्टक्री प्राप्ति होगी। और परिपूर्ण भोगका अभाव भी होता है। भावार्थ—यदि आत्मा एक प्रदेशसे शरीरको व्याप्त करके रहे-गा तो जिस प्रदेशसे शरीरको धारण कर रक्खा है उसी प्रदेशमें सुख, दुःख आदिका भोग होगा अन्य प्रदेशोंमें नहीं, इसकारण समस्त प्रदेशोंमें भोग न होनेसे आत्माके परिपूर्णरूपसे भोगका भी अभाव होगा।

अथात्मनो व्यापकत्वाऽभावे दिग्देशान्तरवृत्तिपरमाणुभिर्युगपत्संयोगाऽभावादायकर्मोऽभावस्तदभावादन्त्यस-योगस्य, तन्निमित्तशरीरस्य तेन तत्सबन्धस्य चाभावादनुपायसिद्ध सर्वदा सर्वेषां मोक्ष स्यात्। नैवम्। यद्येन संयुक्त तदेव त प्रत्युपसर्पतीति नियमाऽसम्भवात्। अयस्कान्त प्रत्ययसस्तेनासयुक्तस्याप्याकर्षणोपलब्धे। अथा-संयुक्तस्याप्याकर्षणे तच्छरीरारम्भ प्रत्येकमुखीभूताना त्रिभुवनोदरविवरवृत्तिपरमाणूनामुपसर्पणप्रसङ्गात् जने तच्छरीर कियत्प्रमाण स्यादिति चेत् संयुक्तस्याप्याकर्षणे कथं स एव दोषो न भवेत्। आत्मनो व्यापकत्वेन सकल-परमाणूना तेन संयोगात्। अथ तन्नावाविशेषेऽयदृष्टशाद्विचक्षितशरीरोत्पादनानुगुणा नियता एव परमाणव उपसर्पन्ति तदितरनापि तुल्यम्।

शुद्धा—यदि आत्मा व्यापक न होगा तो दिगन्तर ( एक दिशासे दूसरी दिशा ) में तथा देशांतर ( एक देशसे अर्थात् स्थान-से दूसरे देश ) में रहनेवाले जो परमाणु हैं, उनके साथ आत्माका एक ही समयमें संयोग न होनेसे आचर्मका अभाव होगा, उस आचर्मका अभाव होनेसे अन्त्यसंयोगका अभाव होगा, उस अन्त्यसंयोगके अभावसे उस अन्त्यसंयोगरूप निमित्तसे उत्पन्न होनेवाले शरीरका अभाव हो जावेगा। और शरीरका अभाव होनेसे उस शरीरका जो आत्माके साथ संवध है, उसका अभाव होगा, इसकारण सब जीवोंके सदा विना उपायके सिद्ध हुआ अर्थात् किसी उपायको किये बिना मोक्ष हो जावेगा।



भावार्थ—वैशेषिकोंके मतमें पहले किसी कारणसे अर्थात् अदृष्टविशिष्ट आत्माके संयोगसे परमाणुमें क्रिया उत्पन्न होती है; उस क्रियासे परमाणुका पूर्व आकाशप्रदेशसे विभाग ( वियोग ) होता है अर्थात् परमाणु एक आकाशप्रदेशको छोड़कर गमन करता है, उस विभागके द्वारा परमाणुका उत्तर आकाशप्रदेशके साथ संयोग होता है अर्थात् परमाणु पूर्व आकाशप्रदेशसे गमन कर दूसरे आकाशप्रदेशमें ठहरता है, इस रीतिसे एक आकाशप्रदेशमें जब अन्य परमाणु इकट्ठे होते हैं, तब द्रव्यणुक, व्यणुक आदिरूप कार्य होते हैं; ऐसा माना गया है। इस कारण यहां वैशेषिक शंका करते हैं कि—यदि आत्मा सर्वव्यापक न होगा तो उस आत्माका भिन्न स्थानमें स्थित परमाणुके साथ संयोग न होनेसे वह आत्मा परमाणुमें क्रिया उत्पन्न न कर सकेगी, जिससे आद्यकर्मका अभाव हो जावेगा। क्योंकि—क्रियाका न होना ही आद्यकर्मका अभाव है; उस आद्यकर्मके अभावसे अर्थात् परमाणुका क्रियासे पूर्व आकाशप्रदेशके साथ वियोग और उत्तर आकाशप्रदेशके साथ मयोग न होनेसे अन्त्य (आग्निर) के संयोगका अर्थात् जिन द्रव्यणुक व्यणुक आदि अवयवोंका संयोग होनेसे शरीररूप अवयवी पूर्ण होता है, उस अत्यसंयोगका अभाव होगा और जब अन्त्यसंयोगका अभाव हो जावेगा तब उस अत्यसंयोगसे होनेवाले शरीरका अभाव होगा। और शरीरका अभाव होनेके कारण शरीरका आत्माके साथ संबन्ध न रहेगा, जिससे आत्मा शरीर रहित हो जावेगा और शरीरकी रहितता ही मोक्ष है; इसकारण सब जीव सदा किसी विना उपाय किये ही मोक्षको प्राप्त हो जाँगे। समाधान—ऐसा नहीं है। क्योंकि जो जिससे संयुक्त होता है अर्थात् जिसका जिसके साथ संयोग होता है; वही उसके प्रति गमन करता है; यह नियम नहीं हो सकता है। कारण कि; लोह जो है; वह चुम्बकलोहसे असंयुक्त है तथापि उस लोहका चुम्बक आकर्षण कर लेता है, यह प्रत्यक्षमें देल पड़ता है। भावार्थ—जैसे चुम्बक अपने साथ संयोगको न धारण करनेवाले लोहेको अपनी ओर खेंच लेता है; उसीप्रकार आत्मा भी अपने साथ संयोगको न धारण करनेवाले दिशान्तर तथा देशान्तरमें विद्यमान परमाणुओंका अपने प्रति आकर्षण कर लेगा, इस कारण जो तुमने आत्माको व्यापक न मानने पर विना उपायके सब आत्माओंका मोक्ष हो जानेरूप दोष दिया है; वह नहीं हो सकता है। अब कहो कि; यदि आत्मा अपने साथ संयोगको न धारण करनेवाले परमाणुओंका आकर्षण करेगा तो उस आत्माके शरीरको आरम्भकरनेके प्रति रान्गुरा हुए ऐसे तीनलोकके उदर ( वीच ) में रहने वाले परमाणुओंके उपसर्पण ( आजाने ) का प्रसंग होनेसे न जाने आत्मा कितने प्रमाणका भारक हो जावेगा;

तो सयुक्त परमाणुओंका आर्पण माननेमें भी यह दोष क्यों नहीं होता है। क्योंकि, आत्मा व्यापक है, इस कारण उस आत्माका समस्त परमाणुओंके साथ सयोग है। भावार्थ—वैशेषिक कहते हैं कि, यदि आत्मा असयुक्त परमाणुओंका आर्पण करेगा तो उस आत्माके शरीरमें रचनेके लिये तीनलोकके समस्त परमाणु आजावेंगे और ऐसा होगा तो न मालूम उस आत्माका शरीर कितना लम्बा, चौड़ा व मोटा हो जावेगा। क्योंकि, वह सपूर्णपरमाणुओंसे रचा जावेगा। इस पर जेनी उत्तर देते हैं, कि—जो दोष तुम हमको देते हो, वही दोष आत्मा अपनेसे सयुक्त परमाणुओंका आर्पण करता है, यह जो तुम्हारा पक्ष है, उसमें भी होता है। क्योंकि आत्मा व्यापक होनेसे सब परमाणुओंके साथ सयुक्त है, अतः जब सयुक्त परमाणुओंका आर्पण करेगा तब तीनलोकके समस्त परमाणु उसका शरीर रचनेके अर्थ आ जावेंगे। अब यदि यह कहो कि, असयुक्त तथा सयुक्त इन दोनों ही परमाणुओंका आर्पण माननेमें कोई भेद नहीं है अथवा समान ही दोष है, तथापि अदृष्टके वदते उस विवक्षित शरीरको उत्पन्न करनेके योग्य जो नियत (सुकर) परमाणु है, वे ही उस आत्माके प्रति आगमन करते हैं अर्थात् आत्मा तो सभी परमाणुओंका आर्पण कर सकती है, परन्तु पुण्य-पापके बलसे जैसा शरीर उसको धारण करना है, वैसे शरीरको उत्पन्न करनेमें समर्थ नितने ही परमाणु आत्माके प्रति आते हैं, सबके सब परमाणु नहीं आते हैं। तो यह तुम्हारा कथन दूसरे पक्षमें अर्थात् असयुक्त परमाणुओंका आर्पण करनेरूप हम जेनियोंके पक्षमें भी समान है। भावार्थ—जैसे तुम पुण्य-पापके वदते नियत परमाणुओंका ही आत्माके प्रति आना मानते हो, उसी प्रकार हम भी पुण्य-पापके अनुसार नियतपरमाणु ही आत्माके प्रति शरीर रचनेको आते हैं, ऐसा मानते हैं, इस कारण तुम जो दोष दिखाते हो, वह हमारे मतमें नहीं हो सकता है।

अथास्तु यथाकश्चिच्छरीरोत्पत्तिस्तथापि सावयव शरीरम्। प्रत्यग्यवमनुप्रतिज्ञात्मा सावयव स्यात्। तथा चास्य पदादिवत् कार्यत्वप्रसङ्गः। कार्यत्वे चासौ निजातीयैः सजातीयैः कारणैरारभ्येत। न तावद्विजातीयैस्तैः पामनारम्भकत्वात्। न हि तन्तव्यो घटमारभन्ते। न च सजातीयैर्यत आत्मत्वाभिसम्बन्धादेव तेषां कारणानां सजातीयत्वम्। पार्थिवादिपरमाणूनां विजातीयत्वात्। तथा चात्मभिरात्मा आरभ्यत इत्यायातम्। तच्चाऽयुक्तम्। एकत्र शरीरेऽनेकात्मनामात्मारम्भकाणामसम्भवात्। सम्भवे वा प्रतिसन्धानाऽनुपपत्तिः। न ह्यन्येन दृष्टमन्य प्रतिसन्धानमुपैति। अतिप्रसङ्गात्। तदारभ्यत्वे चास्य घटदवयवक्रियातो विभागात्सयोगनिनाशाद्विनाश

स्यात् । तस्माद्वापक एवात्मा शुज्यते कायप्रमाणतायामुक्तदोषसद्भावादिति चेत्-न । सावयवत्वकार्यत्वयोः कथञ्चिदात्मन्यभ्युपगमात् । तत्र सावयवत्वं तावदसंख्येयप्रदेशात्मकत्वात् । तथा च द्रव्यालङ्कारकारो<sup>१</sup> “आकाशोऽपि सदेशः सकृत्सर्वमूर्त्ताभिसम्बधारहत्वात्” इति । यद्यप्यवयवप्रदेशयोगन्धहस्यादिषु भेदोऽस्ति तथापि नात्र सूक्ष्मेक्षिका चिन्त्या । प्रदेशेष्वप्यवयवव्यवहारात्कार्यत्वं तु वक्ष्यामः ।

अव वैशेषिक कहते हैं कि, चाहे जिस प्रकारसे परमाणुओं द्वारा शरीर उत्पन्न होवे; इसमें हमको कोई विवाद नहीं है, तथापि शरीर अवयवों सहित है । इस कारण शरीरके प्रत्येक अवयवमें प्रवेश करता हुआ आत्मा भी अवयवों सहित हो जावेगा । और यदि आत्मा अवयव सहित हो जावेगा तो पट आदिके समान आत्मके कार्यत्वका प्रसंग होगा भावार्थ—जैसे पट आदि पदार्थ सावयव होनेसे कार्यरूप है; उसी प्रकार आत्मा भी सावयव होनेसे कार्य हो जावेगा और आत्माका कार्यरूप हो जाना आप ( जैनियो ) को अनिष्ट है । क्योंकि, कार्य अनित्य होता है और आपने आत्माको नित्य माना है । और यदि आत्माको कार्यरूप मानों तो भी हम ( वैशेषिक ) प्रश्न करते हैं कि; वह आत्मा विजातीय कारणोंसे आरम्भित होता है<sup>१</sup> वा सजातीय कारणोंसे<sup>२</sup> भावार्थ—जो कार्य होता है; उसका आरंभ ( उत्पत्ति ) कारणोंसे होता है; अतः हम प्रश्न करते हैं कि, वह आत्मारूप कार्य विजातीयकारणोंसे उत्पन्न किया जाता है, अथवा सजातीय कारणोंसे उत्पन्न किया जाता है । यदि कहो कि;—विजातीय ( अपनी-जातिसे भिन्न जातिके धारक ) कारणोंसे आरम्भित होता है; सो नहीं । क्योंकि; तब घटका आरंभ नहीं करते हैं अर्थात् जैसे विजातीय तंतुओंसे घटरूपकार्य की उत्पत्ति नहीं हो सकती है । उसी प्रकार विजातीय कारणोंसे आत्मा भी उत्पन्न नहीं हो सकता है । यदि कहो कि, सजातीय कारणोंसे आत्मा उत्पन्न किया जाता है; तो यह भी नहीं कह सकते हो । क्योंकि पार्थिव आदि परमाणु विजातीय है, इस कारण आत्मत्वे संवधसे ही उन कारणोंमें सजातीयता होवे अर्थात् जिन कारणोंमें आत्माका संबंध होवे वही कारण आत्मके सजातीय होंगे । और उन सजातीय कारणोंसे यदि आत्मा उत्पन्न किया जावे तो आत्माओं द्वारा आत्मा उत्पन्न किया जाता है; यह सिद्धान्त आ खड़ा रहे । और आत्माओंद्वारा आत्मा उत्पन्न किया जाता है, यह मानना ठीक नहीं है ।

<sup>१</sup> हेमचन्द्रगुणचन्द्रो । २ गन्धहस्तिनाम तत्पार्थव्युपेपरि दिग्भराचार्यश्रीसमन्तभद्रस्वामिनिर्मितं चतुर्नीतिसदृशश्लोकसंख्यात्मकं महाभाष्यम् । तदादिजेनशास्त्रेषु ।

क्योंकि, एक शरीरमें आत्माका आरय करनेवाले बहुतसे आत्मा नहीं हो सकते हैं अर्थात् बहुतसे आत्मा एक आत्माको नहीं बना सकते हैं। अतः यदि एक आत्माने उत्पन्न करनेवाले बहुतसे आत्मा होसकें तो भी प्रतिसंधान (स्मरण) की उत्पत्ति नहीं हो सकती है। क्योंकि, अतिप्रसंग होनेसे अन्य आत्मासे देखे हुएका दूसरा आत्मा स्मरण करनेको समर्थ नहीं है। भावार्थ—जब बहुतसे आत्मारूप कारण एक आत्माको उत्पन्न करने लगेंगे तब एक आत्मारूप कारणने जो देखा है, उसका दूसरा आत्मारूप कारण स्मरण नहीं कर सकेगा, और ऐसा होगा तब आत्मारूप कार्यकी सिद्धि न होगी। और यदि उन आत्मारूप सजातीयका रणसे आत्मात्मक फल उत्पन्न किये जाने योग्य होगा तो घटके समान उस आत्माका भी अवयवक्रियासे विभाग होनेके कारण सयोगका विनाश हो जानेसे विनाश हो जावेगा भावार्थ—जैसे घटरूपफलका अवयवक्रियासे विभाग होता है और विभागके होनेसे पृथसयोगका (कपालद्वयसयोग) का नाश होता है, जिससे घटका भी नाश हो जाता है, इसी प्रकार आत्मारूप कार्यका भी अवयवक्रियासे विभाग और विभागसे सयोगका नाश होनेपर नाश हो जावेगा, और आप (जैनियों) ने आत्माको नित्य माना है, अतः आत्माका नष्ट होना आपको इष्ट नहीं है। इसकारण आप (जैनियों) को आत्मा व्यापक ही है, ऐसा मानना ठीक है। क्योंकि शरीरपरिमाण (नित्यता बड़ा शरीर हो उतना ही बड़ा) आत्मा माननेमें ऊपर कहे हुए अनेक दोष उत्पन्न होते हैं। तो ठीक नहीं है अर्थात् तुम (प्रेक्षिकों) ने जो 'आत्माको व्यापक न मानोगे तो आत्मा अवयवोंका धारक तथा कार्यरूप हो जानेसे अनित्य हो जावेगा' यह दोष दिया है, वह दोष हमारे दोषरूप नहीं है। क्योंकि हम (जैनियाँ) ने किसी अपेक्षासे आत्मामें अवयवसहितपना तथा ऋयपना स्वीकार किया है। उनमें आत्मा असंख्यात प्रदेशोंवाला है, इस कारणसे तो आत्मामें अवयवसहितपना है। तो ही द्रव्यालंकारनामक ग्रन्थके रत्नेवाले कहते हैं कि, "आकाश भी प्रदेशोंका धारक है, क्योंकि, एक ही समयमें समस्त मूर्त पदार्थोंसे सम्बन्ध रखनेयोग्य है अर्थात् आकाशमें एक ही समयमें सब मूर्तपदार्थ विद्यमान रहते हैं, अतः आकाश प्रदेशोंका धारक है।" भावार्थ—उक्त प्रमाणसे जैसे हम आकाशको नित्य मानकर भी प्रदेशोंका धारक मानते हैं, उसी प्रकार आत्माको भी नित्य मानकर किसी अपेक्षासे अवयवसहित मानते हैं। [यद्यपि तत्त्वार्थसूत्रपर दिगम्बराचार्य श्रीसमस्त भद्रस्वामीविरचित जो ८४००० श्लोकपरिमाण गणहस्तिनामक महाभाष्य है, उसको आदि ले कितने ही शाल्भोंमें अवयव तथा प्रदे-

शमें भेद माना गया है, तथापि यहांपर इस सूक्ष्मताका विचार न करना चाहिये ] और प्रदेशोंमें भी अवयवका व्यवहार होनेसे प्रदेशोंके कार्यता है अर्थात् प्रदेशोंको अवयवरूप माननेसे प्रदेश कार्य है, इस विषयको तो आगे कहेंगे ।

नन्वात्मनां कार्यत्वे घटादिवत्प्राक्प्रसिद्धसमानजातीयावयवारभ्यत्वप्रसक्तिः । अवयवा ह्यवयविनमारभन्ते यथा तन्तवः पटमिति चेत् न वाच्यम् । न खलु घटादावपि कार्ये प्राक्प्रसिद्धसमानजातीयकपालसंयोगारभ्यत्वं दृष्टम् । कुम्भकारादिव्यापारान्वितामृत्पिण्डात्पथमेव पृथुबोधोदराद्याकारस्यास्योत्पत्तिप्रतीतिः । द्रव्यस्य हि पूर्वाकारपरित्यागेनोत्तराकारपरिणामः कार्यत्वं तच्च बहिरिवान्तरयनुभूयत एव । ततश्चात्मापि स्यात्कार्यः । न च पटादौ स्वाययवसंयोगपूर्वककार्यत्वोपलम्भात् सर्वत्र तथाभावो युक्तः । काष्ठे लोहलेख्यत्वोपलम्भाद्भज्रेऽपि तथाभावप्रसङ्गात् । प्रमाणवाधनमुभयत्र तुल्यम् । न चोक्तलक्षणकार्यत्वाभ्युपगमेऽयत्मानोऽनित्यत्वानुपपत्तात्प्रतिसन्धानाऽभावोऽनुपपज्यते । कथञ्चिदनित्यत्वे सत्येवास्वोपपद्यमानत्वात् । प्रतिसन्धानं हि यमहमद्राक्षं तमहं स्मरामीत्यादिरूपम् । तच्चैकान्तनित्यत्वे कथमुपपद्यते । अवस्थाभेदात् । अन्या ह्यनुभवावस्था अन्या च स्मरणावस्था । अवस्थाभेदे चावस्थावतोऽपि भेदादेकरूपत्वक्षतेः कथञ्चिदनित्यत्वं युक्त्यायातं केन वार्यताम् ।

शंका—यदि आत्मा कार्य होवे तो उन कार्यरूप आत्माओंके घट आदिकी तरह पूर्वप्रसिद्ध समानजातीय अवयवोंसे उत्पन्न होनेकी योग्यताका प्रसंग होगा । क्योंकि; अवयव अवयवीको उत्पन्न करते हैं । जैसे कि—तंतुरूप अवयव पटरूप अवयवीको उत्पन्न करते हैं । भावार्थ—जो कार्य होता है; वह अवयवी होता है और अवयवीको उत्पन्न करनेवाले अवयव हैं; अतः जैसे घटरूप अनयवी अपनेसे पहले विद्यमानतासे प्रसिद्ध जो समानजातीय अर्थात् अपनी पार्थिवत्व जातिको ही धारण करनेवाले दो कपालरूप अवयव हैं, उनसे उत्पन्न होता है; उसी प्रकार आत्मा भी पूर्वप्रसिद्ध समानजातीय ( अपनी आत्मत्वजातिके धारक ) अवयवोंसे उत्पन्न होवेगे और ऐसा होना आपको इष्ट नहीं है । समाधान—ऐसा न कहना चाहिये । क्योंकि, घट आदि कार्यमें भी पूर्वप्रसिद्ध जो समानजातिके धारक दो कपालरूप अवयव हैं, उनके संयोगसे उत्पन्न होनेकी योग्यता नहीं देखते हैं । कारण कि—कुम्भकार आदिके व्यापारसे सहित जो मृत्तिकाका पिंड है; उसके द्वारा दो कपालोंके उत्पन्न होनेके पहले ही पृथु तथा बुध जैसे उदरके जैसे आकारको धारण करनेवाले इस घटकी उत्पत्ति प्रतीत होती है । भावार्थ—तुम जो पूर्वप्रसिद्ध समानजातीय कपाल-

द्वयसंयोगसे घटकी उत्पत्ति मानते हो सो प्रत्यक्षप्रमाणसे वाधित है। क्योंकि, जब मृत्तिकाके पिण्डके प्रति रुभकार तथा चाक आदि अपना २ व्यापार ( क्रिया ) करते हैं, तब उस मृत्तिकाके पिण्डसे दो कणलोंकी उत्पत्ति होनेके पहले ही अर्थात् कणालोंके बने बिना ही पृथुघ्रोदरादि आकारका धारक घट बन जाता है, यह सबको प्रत्यक्षसे प्रतीति होती है। और पूर्व ( पहले ) के आकारका त्याग करके जो उत्तर ( अंग ) के आकाररूप परिणामका हो जाना है, वही द्रव्यके कार्यत्व है अर्थात् पूर्व आकारको छोड़कर उत्तर आकारको धारण करनेसे ही द्रव्य कार्यरूप है। और उस कार्यपनेका बाह्यके समान अंतरागमें भी अनुभव किया ही जाता है अर्थात् जैसे बाह्यमें कटुआदि आकारोंको छोड़कर कुडल आदि आकाररूप होनेवाले सुवर्ण आदि द्रव्योंमें कार्यरूपता वेरते हैं, उसी प्रकार पूर्व आकारको छोड़कर उत्तर आकारको धारण करते हुए आत्माओंमें भी कार्यरूपताका अनुभव होता ही है। इसकारण आत्मा भी कथंचित् कार्यरूप है। और पट आदिमें अपने अवयवोंके संयोगपूर्वक कार्यत्व देरकर सब द्रव्योंमें वेसा मानना ठीक नहीं है अर्थात् तत्तुआदिरूप अवयवोंके संयोगसे पट आदि कार्य होते हैं, यह देर कर घटआदि कार्य भी अवयवोंके संयोगपूर्वक होते हैं, ऐसा मान लेना उचित नहीं है। क्योंकि, यदि ऐसा मानोगे तो काष्ठ ( लकड़ी ) में लोहसे खुदनेकी योग्यता देरकर वज्र ( हीरे ) में भी वेसा होना ( लोहसे खुदनेकी योग्यताका होना ) स्वीकार करना पड़ेगा, जो कि, तुमको अनिष्ट है। और प्रमाणसे बाधा दोनों स्थानोंमें ही समान है। भावार्थ—यदि तुम कहो कि—वज्र लोहसे नहीं खुदता है, यह प्रत्यक्षमें देखते हैं। इस कारण वज्रमें लोहसे खुदनेकी योग्यता कैसे मान सकते हैं। क्योंकि, प्रत्यक्षप्रमाणसे बाधा आती है, तो रूपालेके संयोगसे घटका उत्पन्न होना भी प्रत्यक्षसे विरुद्ध है, इस कारण कार्य अपने समानजातीय अवयवोंसे उत्पन्न होता है, इस नियमका घटरूप कार्यमें व्यभिचार होता है, अत उत्कनियमसे आत्माके समानजातीय अवयवोंसे उत्पन्न होनेकी योग्यता बताकर जो तुमने हमारे मतमें अनिष्टकी आपत्तिरूप दोष दिया है, वह नहीं हो सकता है। और आत्मामें पूर्व आकारके त्यागसे उत्तर आकारके स्वीकाररूप कार्यत्वके मानने पर भी जो आत्माके अनित्यताका अनुपग ( प्राप्ति ) होता है, उससे प्रतिसंधानके अभावका अनुपग नहीं होता है अर्थात् आत्माके अनित्य होनेपर प्रतिसंधान न होगा ऐसा नहीं है। क्योंकि, आत्माके कथंचित् अनित्यता होने पर ही यह प्रतिसंधान सिद्ध हो सकता है। कारण कि—प्रतिसंधान जिसको मैंने देखा है, उसको मैं सरण ( याद ) करता हूँ ' इत्यादि रूपका धारक है। और यह रूप आत्माके सर्वथा नित्यपनेमें कैसे सिद्ध होवे ?। क्योंकि, अपस्याका

भेद है । भावार्थ—अनुभव सारणके पहले होता है; इस कारण अनुभवकी अवस्था दूसरी है और सारण अनुभवके पीछे होता है, अतः सारणकी अवस्था दूसरी है । और अवस्थाका भेद होनेसे अवस्थाओंके धारक आत्माका भी भेद हुआ, जिससे आत्मोके एकरूपताका नाश हुआ इस कारण आत्मोके कथंचित् अनिलयपना जो युक्तिको आता है; उसको तुम किससे दूर कर सकते हो अर्थात् आत्मोके कथंचित् अनिलयत्वका खंडन तुम नहीं कर सकते हो ।

अथात्मनः शरीरपरिमाणत्वे मूर्तत्वानुपङ्गाच्छरीरेऽनुप्रवेशो न स्यान्मूर्त्तं मूर्तस्यानुप्रवेशविरोधात् ततो निरात्मकमेवाखिलं शरीरं प्राप्नोतीति चेत् किमिदं मूर्तत्वं नाम । असर्वगतद्रव्यपरिमाणत्वं रूपादिमत्त्वं वा । तत् नाद्यः पक्षो दोषाय । संमतत्वात् । द्वितीयस्त्वयुक्तः । नहि यदसर्वगतं तन्निश्चयेन रूपादिमदित्यविनाभावोऽस्ति । मनसोऽसर्वगतत्वे ऽपि भवन्मते तदसंभवात् । आकाशकालदिगात्मना सर्वगतत्वं परममहत्त्वं सर्वसंयोगिसमान-देशत्वं चेत्युक्तत्वान्मनसो वैधर्म्यात्सर्वगतत्वप्रतिषेधनात् । अतो नात्मनः शरीरेऽनुप्रवेशानुपपत्तिर्येन निरात्मकं तत्स्यात् । असर्वगतद्रव्यपरिमाणलक्षणमूर्त्तत्वस्य मनोव्यप्रवेशाऽप्रतिबन्धकत्वात् । रूपादिमत्त्वलक्षणमूर्त्तत्वोपेतस्यापि जलदेर्वालुकादावनुप्रवेशो न निषिध्यते । आत्मनस्तु तद्रहितस्यापि तत्रासौ प्रतिषिध्यत इति महच्चिन्म ।

यदि कहो कि, आत्माको शरीरपरिमाण मानने पर आत्मा मूर्त्त हो जावेगा; इस कारण उस आत्माका शरीरमें प्रवेश न होगा । क्योंकि; मूर्त्तमें मूर्त्तके प्रवेशका विरोध है अर्थात् मूर्त्त शरीरमें मूर्त्त आत्माका प्रवेश होना विरुद्ध है । और जब मूर्त्त शरीरमें मूर्त्त आत्माका प्रवेश न होगा तो उसारके यावन्मान ( सबके सब ) शरीर आत्मासे शून्य ( रहित ) ही हो जावेगे । तो हम ( जैनी ) प्रश्न करते हैं कि, यह मूर्त्तपना क्या है / अर्थात् तुम ( वैशेषिकों ) ने मूर्त्तका क्या लक्षण माना है । असर्वगत द्रव्यपरिमाणपना जो है; वह मूर्त्त है, अथवा जो रूपादिमान् ( रूप आदिका धारक ) पना है; वह मूर्त्त है । भावार्थ—असर्वगत ( अव्यापक ) द्रव्यका जो अल्पपरिमाण है; उस अल्पपरिमाणके धारक द्रव्यको मूर्त्त कहते हो, अथवा रूप आदिको

१ सर्वमूर्त्तः सह सयोगः । न तु सर्वत्र । तेषां निःक्रियत्वात् । २ इयत्ताऽनवच्छिन्नपरिमाणयोगित्य परममहत्त्वम् । ३ सर्वसंयोगिसमानदेशत्वं सर्वपरामूर्त्तद्रव्याणाम् । आकाश समानो देश एक आधार पृष्ठार्थः । एवं दिगादित्यपि व्याख्येयम् । यद्यपि आकाशादिक सर्वसंयोगिनामाधारो न भवति । इदमस्य विपर्ययेनावस्थानात् । तथापि सर्वसंयोगिसंयोगाधारभूतत्वाद्दुष्पचारेण सर्वसंयोगिनामव्याधार उच्यते ।

धारण करनेवाले द्रव्यको मूत्त कहते हो। यदि कहो कि, असर्वगतद्रव्यपरिमाणताको ही हम मूर्त्त कहते हैं, तो यह प्रथमपक्ष तो हमारे दोषके लिये नहीं है। क्योंकि समत है अर्थात् असर्वगत द्रव्यपरिमाणको ही तुम मूर्त्त कहते हो तो यहो, इससे हमारे सिद्धान्तमें कोई दोष नहीं है। यदि यहो कि, रूप आदिका धारक जो द्रव्य है, वह मूर्त्त है तो यह उल्टासा कहना ठीक नहीं है क्योंकि जो असर्वगत है वह रूपादिमान है, ऐसी व्याप्ति नहीं हो सकती है। भावार्थ—जब तुम पहले असर्वगत द्रव्यको रूपादिमान सिद्ध करलो तब पश्चात् यह कह सकते हो कि, असर्वगत आत्मा रूपादिमान है, अत मूर्त्त है, अन्यथा नहीं। और जो २ असर्वगत द्रव्य है, वह वह नियमसे रूपादिमान है, ऐसी व्याप्ति तुम नहीं कर सकते हो ॥ क्योंकि—तुम्हारे मतमें मन असर्वगत है तोभी रूपादिमान नहीं है। कारण कि, आकाश, काल, लिप्ता और आत्मा ये चारों सर्वगत (सब मूर्त्तद्रव्योंके सयोगके धारक) हैं, परममहत्परिमाणके धारक है और जो समस्त मूर्त्तद्रव्यरूप सयोगी है, उनके सयोगके आधारभूत है, अर्थात् सब मूत्तद्रव्योंका परस्पर सयोग इनमें होता है, ऐसा कहा है, और इस कबनसे मनमें इन आकाश आदिका धर्म न होनेसे सर्वगतपनेका नियम किया गया है अर्थात् आकाश, काल, लिप्ता और आत्मा ये चार ही सर्वगत हैं, ऐसा कहकर मनको अतर्वगत सिद्ध किया है। इस कारण आत्माका शरीरमें प्रवेग होना असिद्ध नहीं है, नितसे कि समस्त शरीर आत्माहित हो जावे क्योंकि, मनके समान असर्वगतद्रव्यपरिमाणत्वरूप लक्षणका धारक जो मूर्त्त है, उसके प्रवेशमें कोई प्रतिबन्धक नहीं है। भावार्थ—जैसे तुम्हारे मतमें मूर्त्त मनका मूर्त्त शरीरमें प्रवेश होता है, उसी प्रकार हमारे मूर्त्त आत्माका भी मूर्त्त शरीरमें प्रवेश हो जावेगा, इस कारण मूर्त्त आत्माका मूर्त्त शरीरमें प्रवेश न दिखलाकर जो तुम हमारे पक्षमें निरात्मक शरीर हो जानेरूप दोष देते हो, वह नहीं हो सकता है। और रूपादिमान लक्षणत्वरूपताको धारण करनेवाले अर्थात् रूप आदिके धारक जो जल आदि है, उनका मूर्त्त मृच्छिका आदिमें जो प्रवेश होता है, उसका तो तुम नियम नहीं करते हो और रूप आदिसे रहित ऐसा भी जो आत्मा है, उसके मूर्त्तशरीरमें प्रवेशको मना करते हो यह बड़ा आश्चर्य है।

अथात्मन कायपरिमाणत्वे बालशरीरपरिमाणस्य सतो युवशरीरपरिमाणस्वीकार कथं स्यात्। कि तत्परिमाणपरित्यागात्तदपरित्यागाद्वा। परित्यागाच्चेत्तदा शरीरवत्तस्याऽनित्यत्प्रसङ्गात्परलोकाद्यभावानुपपन्नः। अथाऽपरित्यागात्। तत्र। पूर्वपरिमाणाऽपरित्यागे शरीरवत्तस्योत्तरपरिमाणोत्पत्त्यनुपपत्तेः। तदयुक्तम्। युवशरीरपरिमा-



णावस्थायामात्मनो बालशरीरपरिमाणपरित्यागे सर्वथा विनाशाऽसम्भवात् । विफणावस्थोत्पादे सर्पवत् । इति कथं परलोकाभावोऽनुपपद्यते । पर्यायतस्तस्याऽनित्यत्वेऽपि द्रव्यतो नित्यत्वात् ।

शंका—यदि आत्मा शरीरपरिमाण होगा तो जो आत्मा बालशरीरपरिमाण ( बालकके शरीर जितना बड़ा ) है; वह युवशरीरपरिमाण ( युवा अर्थात् जवान पुरुषके शरीर जितने बड़े आकार ) को कैसे ग्रहण करेगा ? क्या ? उस बालशरीरपरिमाणको छोड़कर युवशरीरपरिमाणको ग्रहण करेगा अथवा उस बालशरीरके आकारका त्याग न करके युवशरीरपरिमाणको स्वीकार करेगा । भावार्थ—जो आत्मा देवदत्तकी बालअवस्थाके छोटे शरीर जितना है; वही आत्मा जब देवदत्त जवान होगा तब उसके बड़े शरीर जितना पूर्वपरिमाणको छोड़कर होगा ? वा विना छोड़े ही ? यदि कहो कि; आत्मा बालशरीरपरिमाणका त्याग करके युवशरीरपरिमाणको ग्रहण करता है; तब तो शरीरके ममान आत्मा भी अनित्य हो जावेगा । यह प्रसंग होगा । जिससे परलोक आदिके अभावका अनुसंग होगा । भावार्थ—जैसे पूर्वपरिमाणको छोड़कर उत्तर परिमाणका स्वीकार करनेसे शरीर अनित्य है; उसी प्रकार आत्मा भी पूर्वपरिमाणका त्यागकरके उत्तर परिमाणको ग्रहण करनेसे अनित्य हो जावेगा और यदि आत्मा अनित्य हो जावेगा तो फिर आत्मके परलोक ( अन्य २ जन्मोंका धारण करना ) आदि नहीं होगा, जोकि, आपत्तों उत्पन्न है । यदि कहो कि; आत्मा बालशरीरपरिमाणका त्याग न करके युवशरीर परिमाणको ग्रहण करता है; तो तो नहीं । क्योंकि; जैसे शरीरके पूर्वपरिमाणका त्याग किये विना उत्तर परिमाणभी उत्पत्ति की सिद्धि नहीं है, उसी प्रकार उस आत्मके भी पूर्व परिमाणको छोड़े विना उत्तर परिमाणका उत्पन्न होना सिद्ध नहीं हो सकता है । ममाधान—यह कहना ठीक नहीं है । क्योंकि; आत्मा जो युवशरीरपरिमाणको ग्रहण करते समय बालशरीरपरिमाणका त्याग करता है, उस बालशरीरपरिमाणके त्यागमें आत्माका सर्वथा विनाश नहीं होता है जैसे कि—फणरहित अवस्थाके उत्पन्न होनेमें सर्पका नाश नहीं होता है । भावार्थ—जो सर्प फणको फैला करके बैठा है, वही सर्प जब फणको संकोचता है; तब यद्यपि वह सर्प पहली फणरहितअवस्थाका त्यागकरके पिछ्छी फणरहितअवस्थाको ग्रहण करता है; तथापि उस सर्पका नाश नहीं होता है, इसी प्रकार यद्यपि आत्मा पूर्व बालशरीरपरिमाणरूप अवस्थाको छोड़कर उत्तर युवशरीरपरिमाणरूप अवस्थाको स्वीकार करता है; तथापि आत्माका सर्वथा विनाश नहीं होता है; किंतु किसी अपेक्षासे विनाश होता है । इस कारण परलोकका अभावरूप प्रसंग नहीं होता है अर्थात् जो तुमने पूर्वपरिमाणका त्याग किये

विना उच्च परिमाणके स्त्रीकारमें आत्माके परलोकादिका अभाव हो जायेगा यह दोष दिया है, वह नहीं हो सकता है । क्योंकि, आत्मा यद्यपि पर्यायरूपसे अनित्य है, तथापि द्रव्यरूपसे नित्य है ॥

अथात्मन कायपरिमाणत्वे तत्खण्डने खण्डनप्रसङ्ग इति चेत्—क किमाह । शरीरस्य खण्डने कथञ्चित्खण्डनस्येष्टत्वात् । शरीरसमन्वृतात्मप्रदेशेभ्यो हि कतिपयात्मप्रदेशानां खण्डितशरीरप्रदेशेष्ववस्थानादात्मन खण्डनम् । तच्चान्न प्रियत एव । अन्यथा शरीरात्पृथग्भूतावयवस्य कम्पोपलब्धिर्न स्यात् । न च खण्डितावयवानुप्रविष्टात्मप्रदेशस्य पृथगात्मव्यप्रसङ्गः । तत्रैवानुप्रवेशात् । न चैकत्र सन्तानेऽनेके आत्मानः । अनेकार्थप्रतिभासिज्ञानानामेकप्रमाणाधारतया प्रतिभासाभायप्रसगात् । शरीरान्तरव्यवस्थितानेकज्ञानावसेयार्थसविचित्रत्वं ।

यदि कहो कि, आत्मा शरीर परिमाण होगा तो जब शरीरका खण्डन होगा तब आत्माके भी खण्डनका प्रसंग होगा अर्थात् शरीरके टुकड़े किये जाने पर आत्माके भी टुकड़े होंगे तो কোন क्या कहता है । क्योंकि, शरीरका खण्डन होनेपर किसी अपेक्षासे आत्माका खण्डन भी इष्ट ही है । कारण कि, शरीरसे सबधको प्राप्त हुए जो आत्माके प्रदेश हैं, उनमेंसे कितने ही आत्माके प्रदेशोंके खण्डित ( फटे हुए ) शरीरमें रहनेसे आत्माका खण्डन होता है । और वह खण्डन आत्मामें है ही । क्योंकि, यदि ऐसा खण्डन आत्मामें न होवे तो शरीरसे भिन्न ( जुड़े ) हुए अवयव ( हिस्से ) में कप की प्राप्ति न होवे भावार्थ—पूर्णशरीरसे जो शरीरका अवयव फट कर अलग होता है, वह थोड़ी देरतक कापा करता है अर्थात् हिलता है व उछलता है, ऐसा प्रत्यक्षमें देखते हैं, अतः प्रतीत होता है कि, शरीरसे सबधित आत्माके प्रदेश खण्डित शरीरमें भी कुछ देरतक रहते हैं, और ऐसा हुआ तो आत्माका भी खण्डन हो ही गया और यह खण्डन कथञ्चित् हमको इष्ट ही है । इसकारण तुम जो दोष देते हो, वह नहीं हो सकता है । यदि कहो कि, ऐसा है तो शरीरके खण्डित अवयवमें विद्यमान जो आत्माके प्रदेश हैं, उनके भिन्न आत्मापनेका प्रसंग होगा अर्थात् शरीरके फटे हुए भागमें आत्माके प्रदेशोंका रहना मानोगे तो उस भागमें जुड़ा आत्मा सिद्ध हो जायगा जोकि, तुमकी अनिष्ट है । सो यह न कहना चाहिये । क्योंकि, उस खण्डित अवयवमें रहनेवाले जो आत्माके प्रदेश हैं, उनका उस शरीरमें ही प्रवेश हो जाता है, अर्थात् आत्माके प्रदेश शरीरके खण्डित भागमें थोड़ी देर तक रहकर फिर उस पूर्वशरीरमें ही प्रवेश कर जाते हैं । और एक सतान ( शरीर ) में अनेक आत्मा नहीं है । भावार्थ—यदि तुम यहां पर यह कहो कि,—शरीरके

खंडित अवयवोंमें विद्यमान आत्मप्रदेशोंका शरीरस्थ आत्मप्रदेशोंमें प्रवेश न मानना चाहिये, किन्तु उस खंडित अवयवोंमें दूसरा ही आत्मा मान लेना चाहिये । तो यह कहना ठीक नहीं है । क्योंकि यदि एक शरीरमें अनेक आत्मा मानेंगे तो अनेक रूप रस आदि पदार्थोंका प्रतिभास ( निश्चय ) करनेवाले जो नेत्रइंद्रिय आदिसे उत्पन्न ज्ञान है; उनके एक प्रमाता ( ज्ञाता आत्मा ) की आधारतासे प्रतिभास ( अनुव्यवसाय ) न होनेका प्रसंग होगा । जैसे कि,—दूसरे शरीरोंमें विद्यमान अनेकज्ञानोंसे ज्ञानेयोग्य जो रूप आदि पदार्थ हैं, उनके ज्ञानका एक आत्मामें प्रतिभास नहीं होता है । भावार्थ—जैसे देवदत्तकी आत्माका ज्ञान जिस रूप आदि पदार्थको देखता है, उसका भे देखता हूँ अतः ज्ञानवान हूँ इस प्रकारका अनुव्यवसाय देवदत्तके आत्मको ही होता है । जिनदत्तके आत्मा को नहीं होता है । उसी प्रकार एक शरीरमें अनेक आत्मा माननेपर शरीरके नेत्ररूप अवयवोंमें स्थित आत्मा जिस रूपको देखेगा; उसका अनुव्यवसाय उस जिनदत्तके नेत्रस्थ आत्मको ही होगा और उस जिनदत्तके कर्णरूप शरीरवयवोंमें जो आत्मा स्थित है, उसके भे देखता हूँ ऐसा अनुव्यवसाय नहीं होगा । और ऐसा होगा तो प्रत्येक आत्मके जो भे देखना हूँ, मैं सुनता हूँ, मैं सूँघता हूँ, इत्यादिरूप से एक प्रमाता ( ज्ञानेवाले ) को अवलंबन करके प्रतिभास होता है; वह न होगा । और इस एक प्रमाताके आधाररूपसे प्रतिभासका न होना तुमको अनिष्ट है ।

कथं खण्डितावयवयोः संघट्टनं पश्चादिति चेत् एकान्तेन छेदाऽनभ्युपगमात् । पञ्चनालतन्तुवच्छेदस्यापि स्वीकारात् । तथाभूतादृष्टवगात्तत्संघट्टनमविरुद्धमेवेति तनुपरिमाण एवात्माङ्गीकर्तव्यो न व्यापकः । तथा च आत्मा व्यापको न भवति चेतनत्वात् । यत्तु व्यापकं न तच्चेतनम् । यथा व्योम । चेतनश्चात्मा । तस्मान्न व्यापकः । अव्यापकत्वे चास्य तत्रत्रोपलभ्यमानगुणत्वेन सिद्धा कार्यप्रमाणता । यत्पुनरष्टमयसाध्यकेवलिसमुद्घातदगायामाहृतानामपि चतुर्दशरज्ज्वात्मकलोकव्यापित्वेनात्मनः सर्वव्यापकत्वम् । तत्कादाचित्कम् । इति न तेन व्यभिचारः । स्याद्वादमन्त्रकचचावगुण्ठितानां च नेष्टाविभीषिकाभ्यो भयम् । इति काव्यार्थः ॥ ९ ॥

यदि कहो कि; आत्मके खंडित अवयवों ( प्रदेशों ) का पीछे मेल कैसे हो जाता है अर्थात् जो आत्मके प्रदेश कट कर शरीरके खंडित अवयवोंमें नले गये हैं; वे और जो आत्मके प्रदेश शरीरमें नियमान हैं वे, ये दोनों पीछे परस्पर कैसे मिल जाते हैं, तो उत्तर यह है कि; हमने उन आत्मके प्रदेशोंका छेद ( विभाग ) सर्वथा नहीं माना है । और जो छेद माना है; उमको भी कम-

लक्ष्मी नालीके तन्तुओंके छेदके समान माना है भावार्थ—जैसे कमलकी नाली ( दंडी ) का टुकड़ा करने पर उस नालीके तन्तु-ओंका विभाग होता है, परन्तु वे तन्तु पूर्व तन्तुओंमें आ मिलते हैं, इसी प्रकार यद्यपि शरीरका खडन होनेपर आत्माके प्रदेशोंका विभाग होता है, तथापि वे आत्माके प्रदेश पूर्व आत्मप्रदेशोंमें आ मिलते हैं । और उस प्रकारके अदृष्टके वशसे उन खडित आत्मप्रदेशोंका परस्पर मिलना विरोधरहित ही है । भावार्थ—जैसे तुम्हारे मतमें पाकमें भरे हुए घटके परमाणु भिन्न २ होकर फिर वेसे अदृष्टके वशसे मिलकर घटरूप हो जाते हैं, उसीप्रकार आत्माके प्रदेश भी भिन्न २ होकर पुन परस्पर मिल जाते हैं, अत हमारे माननेमें कोई विरोध नहीं है । इस कारण तुम ( वैशेषिकों ) को आत्मा शरीरपरिमाण ही मानना चाहिये और व्यापक न मानना चाहिये । इस उक्तविषयको सिद्ध करनेके लिये अनुमानका प्रयोग भी है । वह यह है—‘आत्मा व्यापक नहीं है । क्योंकि चेतन है, जो व्यापक होता है, वह चेतन नहीं होता है । जैसे कि—आकाश व्यापक है, अत चेतन नहीं है । और आत्मा चेतन है, इस कारण व्यापक नहीं है । ’ इस अनुमानसे जब आत्मा व्यापक न हुआ तो अव्यापक सिद्ध हुआ और अव्यापक होनेपर इस आत्माके गुण शरीरमें ही प्राप्त होते हैं, इसकारण आत्मा शरीरपरिमाण है, यह सिद्ध हो चुका । और हम जैनियोंके भी जो आठ ८ समयोंसे सिद्ध ( पूर्ण ) होनेयोग्य केवलिसमुद्धातदशामें चोदह रज्जुपरिमाण तीन लोकमें व्याप्त हो जानेसे आत्मा सर्वव्यापक है, वह काल्पनिक (किसी समयमें हुआ करता ) है इस कारण उससे यहा व्यभिचार नहीं होता है । भावार्थ—यद्यपि हम ( जैनियों ) ने आत्माको केवलिसमुद्धातदशामें सर्वव्यापक माना है । क्योंकि, केवलिसमुद्धातदशामें आत्माके प्रदेश वड, कृपादादि रूप होकर तीनलोकमें व्याप्त हो जाते हैं, परन्तु वह केवलिसमुद्धात किसी समय किसी आत्माके हो जाता है नियमित नहीं है, इसकारण तुम आत्माको अव्यापक माननेरूप इस अनुमानमें दोष नहीं दे सकते हो । और स्वाद्धाद ( अनेकात्मवाद ) रूपी कवच ( वक्तर ) से नके हुए हम जैनियोंको तुम्हारी ऐसी विभीषिकाओंसे अर्थात् व्यभिचारादिदोषरूप भयोंको उत्पन्न करनेवाली उरुक्तियोंसे भय ( डर ) नहीं है । इस प्रकार काव्यका अर्थ है ॥ ९ ॥

वैशेषिकनैयायिकयो प्राय समानतन्त्रत्यादौलक्ष्यमते क्षिप्ते यौगमतमपि क्षिप्तेमेवावसेयम् । पदार्थेषु च तयोरपि न नुल्या प्रतिपत्तिरिति साप्रतमक्षपादप्रतिपादितपदार्थाना सर्वेषा चतुर्थपुरुषार्थ प्रत्यसाधकतमत्वे वाच्येऽपि

तदन्तःपातिनां छलजातिनिग्रहस्थानानां परोपन्यासनिरासमात्रफलतया अत्यन्तमनुपादेयत्वात्तदुपदेशदातुर्वैराग्यमुपहसन्नाह ।—

वैशेषिक और नैयायिक, इन दोनोंके सिद्धान्त प्रायः समान हैं; इस कारण पूर्वोक्त प्रकारसे जो वैशेषिकोंके मतका खंडन किया गया है; उससे नैयायिकोंके मतका खंडन भी हो चुका ही समझना चाहिये और पदार्थोंमें उन दोनोंके भी समान स्वीकारता नहीं है अर्थात् वैशेषिक तथा नैयायिक ये दोनों पदार्थोंको भिन्न २ प्रकारसे मानते हैं; अतः इस अवसरमें यद्यपि अक्षपाद ( न्यायसूत्रकार गौतम ऋषी ) के कहे हुए सब पदार्थोंको मोक्षके प्रति असाधकतम ( मोक्षकी प्राप्ति न करनेवाले ) कहने चाहिये तथापि उन पदार्थोंके मध्यमें रहनेवाले जो छल, जाति तथा निग्रहस्थान नामक तीन पदार्थ हैं, वे केवल परके कथनका तिरस्कार करनेरूप ही प्रयोजनको धारण करते हैं अतः सर्वथा ग्रहण करने योग्य नहीं हैं; इस कारण उन छल जाति और निग्रहस्थानोंका उपदेश देनेवाले गौतम ऋषीके वैराग्यका हास्य करते हुए आचार्य अग्रिम काव्यका कथन करते हैं ।—

स्वयं विवादग्रहिले वितण्डापाण्डित्यकण्डूलमुखे जनेऽस्मिन् ।  
मायोपदेशात्परमर्मं भिन्दन्नहो विरक्तो मुनिरन्यदीयः ॥ १० ॥

सूत्रभावार्थः—अपने आप ही विवादरूपी पिशाचसे ग्रहीत ( पकड़े हुए ) और वितंडाकी चतुराईसे मानो खुजलीको ही धारण करता है मुख जिनका ऐसे मूर्खसदृश मनुष्योंमें मायाका उपदेश देकर परममर्मोंको अर्थात् वादीके सिद्धान्तको सिद्ध करनेमें समर्थ उत्तम हेतुओंको भेदता हुआ नैयायिकोंका गौतममुनि वैराग्यका धारक है; यह आश्चर्य है ॥ १० ॥

व्याख्या । अन्येऽविज्ञातत्वदाज्ञासारतयाऽनुपादेयनामानः परे तेपामयं शास्त्रत्वेन संबन्धी अन्यदीयो मुनिरक्षपादऋषिरहो विरक्तोऽहो वैराग्यवान् । (अहो इत्युपहासगर्भमाश्चर्यं सूचयति ।) (अन्यदीय इत्यत्र “ईयकारके”

इति दोन्त । ) किङ्कर्तव्यत्वाह ।—परमर्मे भिन्दन् (जातानेकचनप्रयोगात्) परमर्माणि व्यक्ष्यन् बहुभिरात्मप्रदेशैरधिष्ठिता देहावयवा मर्माणीति पारिभाषिकी सज्ञा तत् उपचारात्साध्यस्वतत्त्वसाधनाव्याभिचारितया प्राणभूत साधनोपन्यासोऽपि मर्मव मर्म । कस्मात्तद्भिन्दन् मायोपदेशाद्धेतो । माया परचञ्चन तस्या उपदेशश्छलजातिनिग्रहस्थानलक्षणपदार्थत्रयप्ररूपणद्वारेण शिव्येभ्य प्रतिपादन तस्मात् । ( “ गुणादखिया न वा ” इत्यनेन हेतौ तृतीयाप्रसङ्गे पचमी ) ।

व्याख्यार्थ—“ अन्यदीय ” अन्य अर्थात् आपकी आज्ञाके सार ( रहस्य ) को न जाननेके कारण नहीं ग्रहण करने योग्य है नाम जिनके ऐसे जो पर ( नैयायिक ) है उनका अर्थात् उनके साथ उपदेशरूपसे सबधको धारण करनेवाला [ ‘ अन्यदीय ’ यहा पर ‘ ईयकारके ’ इस सूत्रसे अन्तमें अर्थात् अन्यके आगे ‘ द ’ हुआ है । ] “ मुनिः ” जो अक्षपद ( गौतम ) ऋषी है, वह “ अहो ” आश्चर्य है कि, [ ‘ अहो ’ यह उपहास ( हास्य ) सहित आश्चर्य को सूचित करता है । ] “ विरेक्त ” वैराग्यका धारक है । क्या करता हुआ वैराग्यको धारण करता है, सो कहते हैं ।—“ परमर्म ” दूसरोंके ( सिद्धान्तियोंके ) मर्मोंको [ ‘ परमर्म ’ यहा पर जातिमें एकवचनका प्रयोग है, अत बहुवचनका अर्थ किया गया है ] “ भिन्दन् ” भेदता ( दु खित करता ) हुआ । भावार्थ—यहुतसे आत्माके प्रदेशोंसे व्यास जो शरीरके अवयव है, वे अर्थात् शरीरके जिन भागोंमें बहुतसे आत्माके प्रदेश रहते हैं वे भाग, मर्म कहलाते हैं, यह शास्त्रका संकेतित नाम है, इसकारण सिद्ध करने योग्य जो अपने अभीष्ट तत्त्व है, उनके साधनमें व्यभिचार रहिततासे अर्थात् सिद्ध करनेमें समर्थ होनेसे प्राणोंके समान आचरण करनेवाला ऐसा जो साधनका उपयास ( निर्माण हेतुका स्थापन करना अथवा देना ) है, उसको भी उपचारसे मर्मके समान आचरण करनेसे मर्म कहते हैं, उस परमर्मसे अर्थात् सिद्धान्तियोंके निर्दोष हेतुको खटित करता हुआ । किससे उस परमर्मको भेदता हुआ “ मायोपदेशात् ” मायाका उपदेश देनेरूप हेतुसे भावार्थ—परके छिपनेरूप मायाका जो छल, जाति तथा निग्रहस्थान नामक तीन पदार्थोंके कथनके द्वारा शिव्योंके प्रति उपदेश देना है, उस कारणसे । [ ‘ मायोपदेशात् ’ यहापर “ गुणादखिया न वा ” इस सूत्रसे हेतुमें तृतीयाका प्रसंग होनेपर पचमी विभक्ति की गई है ]

कस्मिन् विषये मायामयमुपदिष्टवान् इत्याह ।—अस्मिन् प्रत्यक्षोपलक्ष्यमाणे जने तत्त्वास्तत्त्वविमर्शबहिर्मुखतया

प्राकृतप्राये लोके । कथम्भूते स्वयमात्मना परोपदेशनिरपेक्षमेव विवादग्रहिले । विरुद्धः परस्परकक्षीकृतपक्षाधिकक्षे-  
पदक्षो वादो वचनोपन्यासो विवादः । तथा च भगवान् हरिभद्रसूरिः—“ लब्धिव्यात्यर्थिना तु स्याद् दुःस्थिते-  
नामहात्मना । छलजातिप्रधानो यः स विवाद इति स्मृतः । १ । ” तेन ग्रहिल इव ग्रहणहीत इव विवादग्रहिलस्त-  
त्र । यथा ग्रहाद्यपस्मारपरवशः पुरुषो यत्किंचन प्रलापी स्यादेवमयमपि जन इति भावः ।

किसके विषयमें अर्थात् किन शिष्योंमें इस गौतम ऋषीने मायाका उपदेश दिया सो कहते हैं ।—“ अस्मिन् ” इस प्रत्यक्ष-  
प्रमाणसे देखनेमें आते हुए “ जेने ” तत्त्व और अतत्त्वके विचारसे बहिर्मुख ( रहित ) होनेके कारण मूर्खके समान लोक  
( मनुष्योंके समूह ) में । कैसे लोकमें ? “ स्वयं ” दूसरेके उपदेशकी आवश्यकताके विना अपने आप ही “ विवादग्रहिले ”  
, ‘ वि ’ विरुद्ध अर्थात् परस्पर ( आपस ) में स्वीकार किया हुआ जो पक्ष है; उसके खंडन करनेमें समर्थ ऐसा जो ‘ वाद ’  
वचनका देना है अर्थात् दूसरेके मतको खंडन करनेमें समर्थ वचनका जो कहना है; वह विवाद है । सोही भगवान् श्रीहरिभद्रसूरी  
कहते हैं—“ द्रव्य आदिका लाभ तथा अपनी प्रसिद्धि ( कीर्ति ) को चाहनेवाले ऐसे जो नीच दुर्मती ( कुमतावलम्बी ) जन  
हैं; उनके द्वारा जो छल, तथा जातिको मुख्य ग्रहण करके कहा जाता है अर्थात् लाभ व कीर्तिके इच्छक नीच दुर्मती छल व  
जातिको प्रधान कर जो कुछ कहते हैं, वह विवाद है । १ । ” उस विवादसे ग्रहिल अर्थात् ग्रह करके पकड़े हुएकी तरह जो  
होवे, उस लोकमें । भावार्थ—जैसे भूत पिशाच आदिके घुस जानेसे स्मृति ( बुद्धि ) के नाशको प्राप्त हुआ पुरुष चाहे सो  
वक्तता है, उसी प्रकार अपने आप ही विवादरूपी ग्रहके वशमें हुआ यह लोक भी जो कुछ ( भला बुरा ) चाहता है, सो  
वक्तता है ।

तथा वितण्डा प्रतिपक्षस्थापनाहीनं वाक्यम् । वितण्ड्यते आहन्यतेऽनया प्रतिपक्षसाधनमिति व्युत्पत्तेः ।  
“ अभ्युपेत्य पक्षं यो न स्थापयति स वैतण्डिक इत्युच्यते ” इति न्यायवार्तिकम् । वस्तुतस्त्वपरामृष्टतत्त्वातत्त्व-  
विचारं मौख्यं वितण्डा । तत्र यत्पाण्डित्यमविकलं कौशलं तेन कण्डूलं मुखं लपनं यस्य स तथा तस्मिन् । कण्डूः  
खर्जुः कण्डूरस्यास्तीति कण्डूलम् (सिध्मादित्वान्मत्वर्थीयो लप्रत्ययः) । यथा किलान्तरूपन्नकृमिकुलजनितां कण्डूतिं

३ वादिप्रयुक्तपक्षप्रतिपत्तिग्रन्थिवाशुपन्यासः प्रतिपक्षः । कोऽर्थः । वादिपक्षापेक्षया प्रतिपक्षो वैतण्डिकस्य स्वपक्ष एवेति ॥

निरोधुमपारयन् पुरुषो व्याकुलता कलयति । एव तन्मुखामपि वितण्डापाण्डित्येनासम्बद्धमलापचापलमाकलयत् कण्डूलमित्युपचर्यते ।

तथा " वितण्डापाण्डित्याकण्डूलमुखे " खंडित किया जाता है प्रतिपक्ष अर्थात् वादीफरके पक्षे हुए पक्षका विरोधी होनेसे प्रतिवादीके पक्षका अर्थात् अपने पक्षका सिद्ध करना जिससे, वह वितंडा है, इस व्युत्पत्तिसे तथा " जो किसी पक्षको स्वीकार करके फिर उसको स्थिर ( सिद्ध ) नहीं करता है, उसको वेतडिक कहते हैं " इस चायवाचिकसे प्रतिपक्ष ( अपने मत ) की स्थापना ( सिद्धि ) से रहित जो वाक्यका कहना है, सो वितंडा है । यथार्थमें तात्पर्य तो यह है कि—'यही किया गया है तत्त्व, तथा अतत्त्वका विचार जिसमें ऐसा जो मौलिक्य ( क्षीयता से कह देना ) है अर्थात् विना सोने समझे मुखसे बक देना है, उसको वितंडा कहते हैं, उस वितंडामें जो पाण्डित्य अर्थात् परिपूर्ण चतुरता है, उससे कण्डूल अर्थात् कण्डू ( खान व खुजली ) है जिसके वह कण्डूल फूलता है [ ' कण्डू ' यह शब्द सिध्मादिगणका है, इस कारण यहां मत्वर्थाय ल प्रत्यय हुआ है । ] कण्डूलके समान कण्डूल है अर्थात् खुजलीका धारक है मुख जिसका ऐसे लोकमें । भावार्थ—'जैसे अपने शरीरके भीतर पैदा हुए कीड़ोंके समूहसे उत्पन्न हुई खुजलीको रोकने ( मिटाने ) में असमर्थ हुआ पुरुष व्याकुलताको करता है, इसी प्रकार उस विवादप्रस्तलोकका जो मुख है, वह भी वितंडाही चतुराईसे विना सबधके बक्राबद करनेही चपलताको धारण करता है, इस कारण यहां पर उस विवादप्रस्तलोकके मुखमें साधर्म्यसे कण्डूल इस शब्दका उपचार किया गया है ॥ [ सूचना—यहां पर व्याख्याके अनुसार खडान्वयकी रीतिसे ही अनुवाद किया गया है, परंतु यदि दूरत्वय होनेके कारण आशय समझमें न आवे तो इस अनुवादमें मूलके शब्दों पर जो बड़ाचयकी रीतिसे अंक दिये गये हैं, उनको क्रमशः लगाकर आशय समझ लेना चाहिये । ]

एव च स्वरसत् एव स्वस्याभिमतमतव्यवस्थापनाविसृथुलो वैतण्डिकलोकस्तत्र च तत्परमासभूतपुरुषविशेषय-  
रिकल्पितपरवचनप्रचुरवचनरचनोपदेशश्चेत्सहाय समजनि तदा स्वत एव ज्वालाकलापजटिले प्रज्वलति हुता-  
शन इव कुतो घृताहुतिप्रक्षेप इति । तैश्च भवाभिनिन्दिभिर्वादिभिरेतादृशोपदेशदानमपि तस्य मुने कारुणिकत्व-

1 रचनानाम ध्येयज्ञानपूर्वक प्राप्तिस्तथा एव पदानुपदेशोः करणम् । २ शब्दे प्रस्तावे च सति छलादिभि स्वपक्षस्यापानमभिमत परविनाय हि न प्रमथ्यतादिदोषसम्भव तस्माद्वरं छलादिभिरपि नैव इति ।



कोटावारोपितम् । तथा चाहुः—“दुःशिक्षितकुतर्कांश-लेशवाचालिताननाः । शक्याः किमन्यथा जेतुं वितण्डादोप-  
मण्डिताः । १ । गतानुगतिको लोकः कुमार्गं तत्प्रतारितः । मागादिति च्छलादीनि ग्राह कारुणिको मुनिः । २ । ”  
कारुणिकत्वं च वैराग्यान्न भिद्यते । ततो युक्तमुक्तमहो विरक्त इति स्तुतिकारेणोपहासवचनम् ।

इस पूर्वोक्त प्रकारसे वैतंडिकलोक स्वभावसे ही अपने अपने असीष्ट मतका स्थापन करनेमें चतुर है और उसमें जो उस वैतंडिकलोकके परम आपस ( यथार्थवक्ता ) स्वरूप पुरुषविशेष ( गौतममुनि)के द्वारा कल्पना किये हुए दूसरोंका ठिगना है प्रधान जिनमें ऐसे वचनोंकी रचनारूप (पदार्थ ज्ञानसहित अपूर्व वाक्योंके बनाने रूप) उपदेश सहायक हो गया तब मानों गौतममुनिने अपने आप ही ज्वालाओंके समूहसे व्याप्त ऐसी जलती हुई अग्निमें घृतकी आहुतिका ही क्षेपण किया । भावार्थ—जैसे स्वतः जाज्वल्यमान अग्निमें घृतके गेरनेसे वह अग्नि द्विगुण-चतुर्गुणरूपसे प्रज्वलित हो जाती है; उसी प्रकार स्वभावसे ही वितंडाको धारण करनेवाले मनुष्योंमें गौतममुनिने छल आदिका उपदेश देकर उन मनुष्योंकी वितंडाको अत्यन्त बड़ा दी है । और संसारमें संतोषको धारण करने वाले अथवा संसारकी प्रशंसा करनेवाले अर्थात् संसारको अच्छा समझनेवाले उन नैयायिक वादियोंने उस गौतममुनिका जो ऐसा अर्थात् संकट तथा प्रस्तावके आनेपर छलआदिके द्वारा अपने पक्ष (मत) की स्थापना करनी चाहिये; क्योंकि—दूसरोंके जीतनेमें छल आदिसे धर्मका नाश नहीं होता है, इस कारण छल आदिसे भी वादियोंको जीत लेना अच्छा है; इस प्रकारके उपदेशका जो देना है; उसको भी करुणवानपनेकी श्रेणीमें रक्खा है । सो ही वे नैयायिक कहते हैं कि,—अत्यन्त परिश्रमसे पढ़े हुए जो कुतर्क ( खोटी दलीलें ) हैं उनके अंशोंके लेशोंसे वाचालित (बकबाद करनेके लिये तत्पर हुए) मुखको धारण करनेवाले वादी अन्यप्रकारसे अर्थात् छल आदिके बिना कैसे जीते जा सकें । १ । लोक गतानुगतिक (देखादेखीसे गयेके पीछे जानेवाला) है; अतः उन वादियोंसे ठिगा हुआ होकर उनका अनुकरण करके कुमार्गमें न चला जावे; इसी हेतुसे दयोंके धारक गौतमम्हनीने छल आदिका उपदेश दिया है । भावार्थ—यदि मैं छल आदिका उपदेश न दूंगा तो भोले मनुष्य दूसरे वादियोंके मतमें चले जावेंगे, यही अपने मनमें विचारकर करुणोंके धारक गौतममुनिने छल आदिका उपदेश दिया है । २ । ” और करुणवानपना वैराग्यसे जुदा नहीं होता है अर्थात् कारुणिकत्व और वैराग्य ये दोनों एकरूप ही हैं, इस कारण स्तुतिके कर्त्ता आचार्यमहाराजने जो “ आश्चर्य है कि,— गौतम मुनि विरक्त है ” ऐसा हास्यका वचन कहा है, सो ठीक ही कहा है ।

अथ मायोपदेशादितिसूचनासूत्र वितन्यते । अक्षपादमते किल षोडश पदार्थो—“प्रमाणप्रमेयसशयप्रयोजनहृ-  
ष्टान्तसिद्धान्तायवतर्कनिर्णयवादजल्पवितण्डाहेत्याभासच्छरजातिनिग्रहस्थानाना तत्त्वज्ञानान्नि श्रेयसाधिगमम्”  
इति वचनात् । न चतेषा व्यस्ताना समस्ताना वा अधिगमो नि श्रेयसायासिहेतु । न हेतुर्नैव क्रियाविरहितेन  
ज्ञानमात्रेण मुक्तिर्युक्तिमती । असमग्रसामग्रीकत्रात् । विघटितकचक्रथेन मनीषितनगरप्राप्तिवत् ।

अथ ‘मायोपदेशात्’ इस सूचनासूत्रको विस्तृत करते हैं अर्थात् मूलमें जो भाषाके उपदेशसे ऐसा कुछ सूचित किया है,  
उसको यहा विस्तारसे कहते है । अक्षपादके मतमें ( नैयायिक मतमें ) “ प्रमाण १, प्रमेय २, सशय ३, प्रयोजन ४, दृष्टांत  
१, सिद्धान्त ६, अवयव ७, तर्क ८, निर्णय ९, वाद १०, जल्प ११, वितण्डा १२, हेत्याभास १३, छल १४, जाति १५  
और निग्रहस्थान १६, इन सबोंके तत्त्वज्ञानसे मोक्षकी प्राप्ति होती है । ” इसवानुसारे सोलह १६ पदार्थ हैं । परन्तु नैयायिकोंके  
माने हुए इन सोलह पदार्थोंमेंसे व्यस्त अर्थात् एक दो चार जाति योड़ेसे पदार्थोंका जान लेना अथवा इन सब सोलह पदार्थोंका  
जान लेना भी मोक्षकी प्राप्तिमें दारण नहीं है । क्योंकि, क्रियासे रहित केवल एक पानसे ही मोक्षकी प्राप्तिका होना युक्तिको नहीं  
धारण करता है, कारण कि,—पूर्णसामग्रीसे ( संपूर्ण कारणोंसे ) शून्य है । जैसे कि,—एक दूटे हुए पहियेको धारण करनेवाले  
रथसे मनोवाछित नगरकी प्राप्ति नहीं होती है । भावार्थ—नैयायिक जो सोलह पदार्थोंके तत्त्वज्ञानसे ‘मोक्षकी प्राप्तिका होना  
कहते हैं सो ठीक नहीं है । क्योंकि, जैसे रथके दो पहियोंमेंसे एक पहिया टूटा हुआ हो तो उस एक पहियेवाले रथमें बैठनेसे  
मनुष्य अपने चाहे हुए नगरको नहीं जाता है, इसी प्रकार, इन सोलह पदार्थोंके जानलेने मात्रसे ही आत्माको मोक्षकी प्राप्ति  
नहीं होती है, किन्तु ज्ञान और क्रिया इन दोनोंके होनेसे ही आत्माको मोक्ष मिलता है ।

न च वाच्य न खलु वय क्रिया प्रतिक्षिपाम । किन्तु तत्त्वज्ञानपूर्विकाया एव तस्या मुक्तिहेतुत्वमिति ज्ञापनार्थं  
तत्त्वज्ञानान्नि—श्रेयसाधिगम इति ब्रूम इति । न ह्यमीया सहते अपि ज्ञानक्रिये मुक्तिप्राप्तिहेतुभूते । वितथत्वात्  
तज्ज्ञानक्रिययो । न च वितथत्वमसिद्धम् । विचार्यमाणाना षोडशानामपि तत्त्वाभासत्वात् । तथा हि—तै  
प्रमाणस्य तावद्वक्षणमित्थं सूत्रितम्—“ अर्थापलब्धिहेतु प्रमाणम् ” इति । एतच्च न विचारसहम् । यतोऽयंपल-  
ब्धौ हेतुत्व यदि निमित्तत्वमात्र तत्सर्वकारकसाधारणमिति कर्तृकर्मदेरपि प्रमाणत्वप्रसङ्ग । अथ कर्तृकर्मोदिवि-

लक्षणं हेतुशब्देन करणमेव विवक्षितं तर्हि तज्ज्ञानमेव युक्तं न चेन्द्रियसन्निकर्षादि । यस्मिन् हि सत्यर्थ उपलब्धो भवति स तत्करणम् । न चेन्द्रियसन्निकर्षसामग्र्यादौ सत्यपि ज्ञानाभावेऽर्थोपलम्भः । साधकतमं” हि करणम् । अव्यवहितफलं च तदिव्यते । व्यवहितफलस्यापि करणत्वे दुग्धभोजनादेरपि तथाप्रसङ्गः । तन्न ज्ञाना-  
दन्यत्र प्रमाणत्वम् । अन्यत्रोपचारात् । यदपि न्यायभूषणसूत्रकारेणोक्तं—“सम्यगनुभवसाधनं प्रमाणम्” इति । तत्रापि साधनग्रहणात्कर्तृकर्मनिरासेन करणस्यैव प्रमाणत्वं सिध्यति । तथाप्यव्यवहितफलत्वेन साधकतमत्वं ज्ञानस्यैव । इति न तत्सम्यगलक्षणम् । “स्वपरव्यवसायि ज्ञानं प्रमाणम् ।” इति तु तात्त्विकं लक्षणम् ।

अब यदि यह नैयायिक यह कहै कि, हम क्रियाका निषेध नहीं करते है, अर्थात् सूत्रमें १६ पदार्थोंके तत्त्वज्ञानसे मोक्ष होता है ऐसा कहनेसे यह न समझना चाहिये कि,—हम क्रिया ( आचरण व चारित्र ) को मोक्षकी प्राप्तिके प्रति कारण नहीं मानते है, किन्तु सोलहपदार्थोंके तत्त्वज्ञान पूर्वक ( सहित ) जो क्रिया है, वही मुक्तिकी कारणभूता है, इस आशयको विदित करनेके लिये ‘ तत्त्वज्ञानसे मोक्षकी प्राप्ति होती है, ऐसा कहते है । सो यह भी उनको न कहना चाहिये । क्योंकि पदार्थोंके ज्ञान और क्रिया ये दोनों मिले हुए भी मोक्षकी प्राप्तिमें कारणभूत नहीं है अर्थात् इन सोलह पदार्थों संबंधी ज्ञान और क्रियाके समुदायको भी मोक्षका कारण मानना ठीक नहीं है । क्योंकि; उन पदार्थोंसंबंधी जो ज्ञान तथा क्रिया है; वे दोनों ही मिथ्या है । और मिथ्यापना असिद्ध नहीं है । कारण कि,—परीक्षा करनेपर ये सोलह ही पदार्थ तत्त्वाभास सिद्ध होते हैं । सो ही दिखलाते है—उन नैयायिकोंने प्रथम ही प्रमाणका लक्षण इस प्रकारसे सूत्रित किया है “ अर्थोपलब्धिमे अर्थात् पदार्थोंके प्रत्यक्षमें जो हेतु है; वह प्रमाण है ” । और यह प्रमाणका लक्षण विचारको नहीं सहता है अर्थात् विचार करनेपर असत्य सिद्ध होता है । क्योंकि; यदि अर्थोपलब्धिमें हेतु जो है वह निमित्तमात्र है अर्थात् जो जो अर्थोपलब्धिमें निमित्तकारण है; उस २ सभीको अर्थोपलब्धिमे हेतु कहोगे तो वह हेतुत्व सब कारकोमे साधारण है, अतः कर्त्ता, कर्म आदिके भी प्रमाणताका प्रसंग

१ यत्र हि प्रमात्रा व्यापारिते सत्यवश्य कार्योपपत्तिरन्यथा पुनरनुपत्तिरेव तत्र साधकतमम् । यथा लिदायां दात्रम् । तथाचोक्त—“ क्रिया-  
याः परनिष्पत्तिः यद्वयाहारादनन्तरम् । विवक्ष्यते यदा नत्र करणत्वं तदा स्मृतम् ॥ १ ॥ ” २ कारणे कार्योपचारात् कार्ये कारणोपचाराद्वा प्रमाण-  
भूतेन पक्षहेतुवचनात्मकेन परार्थानुमानेन व्यभिचारवारणाय अन्यत्रोपचारादिदुक्तम् ।

होगा अर्थात् अर्थोपलब्धिमें छहों ही कारक निमित्तभूत हैं, इसकारण कर्त्ता कम आदि भी प्रमाण हो जावेंगे, जो कि, तुम्हारे अनिष्ट है। और यदि हेतुशब्दसे कर्त्ता कर्म आदिसे भिन्न लक्षणका धारक (जुदे सरूपवाला) ऐसा जो करण है, वट ही विवक्षित है अर्थात् हेतुशब्दसे करणका ही फयन करना चाहते हो, तो उस आत्मा ज्ञानको ही अर्थोपलब्धिमें करण कहना ठीक है और इन्द्रियसत्पिप्प ( इन्द्रिय और पदार्थके संबन्ध ) आदिको अर्थोपलब्धिमें करण कहना अनुचित है। क्योंकि, जिसके विद्यमान होनेपर अर्थ उपलब्ध होवे अर्थात् देखा व जाना जावे, वही अर्थोपलब्धिमें करण है। और इन्द्रियसत्पिप्प आदि सामग्री ( सहकारी कारणोंके समूह ) के विद्यमान होने पर भी ज्ञानका अभाव होवे तो अर्थका उपलब्ध ( ज्ञान ) नहीं होता है। भावार्थ—ज्ञानके होने पर ही अर्थोपलब्धि होती है, न कि, केवल इन्द्रिय सत्पिप्प आदिसे, अतः ज्ञानको ही अर्थोपलब्धिमें हेतु मानना चाहिये। क्योंकि, जो साथकृतम (कार्यको मुख्यतासे सिद्ध करनेवाला) होता है, वही हेतु (कारण) करण कहलाता है। अर्थात् जहां निता कारण की व्यवहारमें लानेसे अवश्य ही कार्यकी उत्पत्ति होती है, वही वहां साथकृतम होता है और वह करण अव्यवहितफल माना गया है अर्थात् उस कारणको व्यवहारमें लानेसे कार्यरूप फलकी ही उत्पत्ति होती है वीचमें अन्य कुछ भी नहीं होता है। यदि व्यवहितफलवालेको ( वीचमें अन्य २ कार्योंको करनेके पश्चात् कालांतरमें अभीष्टकार्यरूप फल देनेवालेको ) भी करण मानें तो दुग्धके भोजन आदिके भी करणता हो जावे। भावार्थ—दुग्धभोजन आदिसे इन्द्रिय आदिकी शक्ति बढ़ती है इन्द्रिय आदिकी शक्ति हो तब पदार्थके साथ उनका संबंध होनेसे अर्थोपलब्धि होती है, इसप्रकार परंपरासे अर्थोपलब्धिमें कारणभूत जो दुग्ध भोजन आदि हैं, वह भी करण हो जावें, जो कि तुमको अभीष्ट नहीं है। इस कारण ज्ञानसे अन्यमें प्रमाणता नहीं है अर्थात् अर्थोपलब्धिमें हेतु होनेसे ज्ञान ही प्रमाण है। क्योंकि, अन्य सबमें अर्थात् कारणमें कार्यका व कार्यमें कारणका उपपार करके पक्ष तथा हेतुका फयन करने रूप जो पदार्थानुमान है, उसमें जो प्रमाणत्व है, वह उपपारसे है। और “ जो अनुभवका सम्यक् ( भले प्रकार ) साधन है, वह प्रमाण है। ऐसा जो न्यायमूलसूत्रके कर्त्तवि प्रमाणका लक्षण कहा है, उस लक्षणमें भी साधनका ग्रहण करनेसे कर्त्ता-कर्म आदिको दूर करने द्वारा करणके ही प्रमाणता सिद्ध होती है। तो भी अव्यवहितफलपनेसे ज्ञान ही साथकृतम ( करण ) है। इस कारण यह भी प्रमाणका लक्षण अच्छा नहीं है। और ‘ अपने तथा परका निययकरनेवाला जो ज्ञान है, वह प्रमाण है। ’ ऐसा जो दृग् जैनियोंका लक्षण है, वह तो यथार्थ ( सच्चा ) है।

प्रमेयमपि तैरात्मशरीरेन्द्रियार्थबुद्धिभनःप्रवृत्तिदोषप्रेत्यभावफलदुःखापवर्गभेदाद्द्वादशविधमुक्तम् । तच्च न सम्यग् । यतः शरीरेन्द्रियबुद्धिभनःप्रवृत्तिदोषफलदुःखानामात्मन्येवान्तर्भावो युक्तः । संसारिण आत्मनः कथञ्चित्तद्विष्वग्भूतत्वात् । आत्मा च प्रमेय एव न भवति । तस्य प्रमातृत्वात् । इन्द्रियबुद्धिभनसां तु करणत्वात् प्रमेयत्वाऽभावः । दोषस्तु रागद्वेषमोहास्ते च प्रवृत्तेर्न पृथग्भवितुमर्हन्ति । वाङ्मनःकायव्यापारस्य शुभाशुभफलस्य विंशतिविधस्य तन्मते प्रवृत्तिशब्दवाच्यत्वात् । रागादिदोषाणां च मनोव्यापारात्मकत्वात् । दुःखस्य शब्दादीनामिन्द्रियार्थानां च फल एवान्तर्भावः । “ प्रवृत्तिदोषजनितं सुखदुःखात्मकं मुख्यं फलं तत्साधनं तु गौणम् । ” इति जयन्तवचनात् । प्रेत्यभावापवर्गयोः पुनरात्मन एव परिणामान्तरापत्तिरूपत्वान्न पार्थक्यमात्मनः सकाशादुचितम् । तदेवं द्वादशविधं प्रमेयमिति वाग्विस्तरमात्रम् । “ द्रव्यपर्यायात्मकं वस्तु प्रमेयम् ” इति तु समीचीनं लक्षणम् । सर्वसंग्राहकत्वात् । एवं संशयादीनामपि तत्त्वाभासत्वं प्रेक्षावाङ्मिरनुपेक्षणीयम् । अत्र तु प्रतीतत्वाद्ग्रन्थगौरवभयाच्च न प्रपञ्चितम् । न्यक्षेण ह्यत्र न्यायशास्त्रमवतारणीयम् । तच्चावतार्यमाणं पृथग्ग्रन्थान्तरतामवगाहत इत्यास्ताम् ।

उन नैयायिकोंने प्रमेय ( प्रमाण करने योग्य जो पदार्थ ) है; उसको भी आत्मा १, शरीर, २, इन्द्रिय ३, अर्थ ४, बुद्धि ५, मन ६, प्रवृत्ति ७, दोष ८, प्रेत्यभाव ९, फल १०, दुःख ११ और अपवर्ग, इन भेदोंसे बारह १२ प्रकारका कहा है । और वह बारह प्रकारके प्रमेयका कथन करना उत्तम नहीं है । क्योंकि;—शरीर १, इन्द्रिय २, बुद्धि ३, मन ४, प्रवृत्ति ५, दोष ६, फल ७, तथा दुःख ८; इन आठ भेदोंका तो आत्मामें ही अन्तर्भाव कर लेना ठीक है अर्थात् शरीरादि आठ प्रमेयोंको तो आत्मारूप प्रमेयमें ही मिला लेने चाहियें । क्योंकि जो संसारी आत्मा है; वह किसी प्रकार ( अपेक्षा ) से इन शरीर आदिसे भिन्न नहीं है अर्थात् शरीरादिरूप ही है । और जो आत्मा है वह तो प्रमाता ( प्रमितिक्रियाका करनेवाला ) है अतः प्रमेय ही नहीं हो सकता है । इन्द्रिय, बुद्धि तथा मन ये तीनों तो करण हैं अर्थात् प्रमाता इनके द्वारा प्रमितिक्रियाको करता है अतः प्रमेय नहीं है । और दोष जो राग, द्वेष तथा मोहरूप हैं; वे प्रवृत्तिसे जुड़े होने योग्य नहीं है । क्योंकि; उन नैयायिकोंके मतमें शुभ और अशुभफलको धारण करनेवाला ऐसा जो बीस २० प्रकारका मन, वचन, तथा काय; इन तीनोंका व्यापार है;

यही प्रवृत्तिशब्दसे वाच्य ( कहने योग्य ) है अर्थात् उन नैयायिकोंने प्रवृत्तिशब्दसे मन, वचन तथा कार्यके वीस प्रकारके व्यापाररूप अथको ग्रहण किया है और राग आदि दोष मनके व्यापार रूप है । दुःखका तथा शब्द आदि जो इन्द्रियोंके विषय हैं, उनका फलरूप प्रमेयमें ही अन्तर्भाव होता है अर्थात् दुःख और अर्थरूप जो दो प्रमेय हैं वे फलनामक प्रमेयमें ही शामिल होते हैं । क्योंकि ' प्रवृत्ति तथा दोषसे उत्पन्न हुआ ऐसा जो सुख दुःखरूप फल है, वह मुख्य फल है और उस सुखदुःखरूप फलका जो साधन है, वह गौणफल है । ' ऐसा जयतका वचन है । प्रेत्यभाव और अपवर्ग ये दोनों आत्मा ही के दूसरे परिणामरूप हैं अर्थात् आत्मा ही पूर्वपरिणामका त्याग करके इस प्रेत्यभाव तथा अपवर्गरूप उत्तर परिणाम ( अवस्था ) को धारण कर लेता है, अतः इन दोनोंको आत्मासे जुड़े मानना उचित नहीं है । सो इस पूर्वोक्तप्रकारसे बारहप्रकारके प्रमेयोंका जो कथन करा है, वह केवल वागजाल ( वचनोंके आडम्बर ) रूप है अर्थात् व्यर्थ है । और द्रव्य तथा पर्यायस्वरूप जो वस्तु है, वह प्रमेय है, यह चो हम जैनियोंने प्रमेयका लक्षण कहा है सो तो बहुत उत्तम है । क्योंकि, — यह लक्षण सबका समग्र करनेवाला है । इस पूर्वोक्त प्रकारसे प्रेक्षायान पुरणोंको सशय आदिके भी तत्त्वाभ्यस्तपना उपेक्षित नहीं करना चाहिये । भावार्थ—जैसे नैयायिकोंने १६ पदार्थमिते प्रमाण तथा प्रमेयको हमने उक्त प्रकारसे तत्त्वाभासरूप सिद्ध किया है, उसीप्रकार विचारवान पुरुष सशय आदि शेष चौदह १४ पदार्थोंको भी तत्त्वाभासरूप समझ लेंगे । यहा तो वे सब सशयादि पदार्थ जाने हुए हैं इस कारणसे तथा उनका यहा कथन करनेसे ग्रथका विस्तार अधिक हो जानेके भयसे उनको विस्तृतरूपसे नहीं दिखाये हैं । क्योंकि यहा पूर्णरूपसे यायशास्त्र ( नैयायिकोंके मत ) का अवतरण करना चाहिये अर्थात् संपूर्ण नैयायिकोंके मतको दिखलाना चाहिये । और अवतरण किया हुआ यह न्यायशास्त्र इस ग्रंथसे भिन्न एक दूसरे ग्रंथरूप हो जावे । इस कारण वह न्यायशास्त्र यहा न कहा हुआ ही रहो ।

सदेव प्रमाणादिषोडशपदार्थानामविशिष्टेऽपि तत्त्वाभासत्वे प्रकटकपटनाटकसूत्रधाराणा त्रयाणामेव छलजाति-  
निग्रहस्थानाना मायोपदेशादितिपदेनोपक्षेप कृत । तत्र परस्य वदतोऽर्थविकल्पोपपादनेन वचनविधातदुल्लम् ।  
तन्निध्या गच्छल सामान्यच्छलमुपचारच्छल चेति । तत्र साधारणे शब्दे प्रयुक्ते वस्तुरभिप्रेतादर्थान्तरकल्प-  
नया तन्निपेधो गच्छलम् । यथा नवकम्बलोऽय माणक इति नूतनविवक्षया कथिते पर सख्यामारोप्य निपेधति  
कुतोऽस्य नव कम्बला इति । सभावनयातिप्रसङ्गिनोऽपि सामान्यस्योपन्यासे हेतुनारोपणेन तन्निपेध सामान्य

च्छलम् । यथा अहो नु खल्वसौ ब्राह्मणो विद्याऽऽचरणसंपन्न इति ब्राह्मणस्तुतिप्रसङ्गे कश्चिद्भदति संभवति ब्राह्मणे विद्याऽऽचरणसंपदिति । तच्छलवादी ब्राह्मणत्वस्य हेतुतामारोप्य निराकुर्वन्नाभियुक्तः । यदि ब्राह्मणे विद्याऽऽचरणसंपद्भवति ब्राह्मणेऽपि सा भवेद्ब्राह्मणेऽपि ब्राह्मण एवेति । औपचारिके प्रयोगे मुख्यप्रतिषेधेन प्रत्यवस्थानमुपचारच्छलम् । यथा मध्याः क्रोशन्तीत्युक्ते परः प्रत्यवतिष्ठते कथमचेतना मध्याः क्रोशन्ति मध्याः पुरुषाः क्रोशन्तीति ।

सो इस पूर्वोक्तप्रकारसे प्रमाण आदि सोलह पदार्थोंके तत्त्वाभासपनेमें कोई भी विशेष नहीं है अर्थात् नैयायिकोंके माने हुए सोलह ही पदार्थ समानरूपतासे तत्त्वाभास है, तौ भी स्तुतिके कर्त्ता आचार्यमहाराजने 'मायोपदेशात्' इस पदसे उन पदार्थोंमेंसे प्रकटमें कपटरूप नाटकके सूत्रधार अर्थात् सर्वसाधारणके देखते २ कपटको रचनेवाले ऐसे जो छल, जाति तथा निग्रहस्थान नामक तीन पदार्थ हैं; उनका ही उपक्षेप ( ग्रहण ) किया है । उनमें वादी जो कहै; उसके कथनमें अर्थविकल्प ( दूसरे अर्थ ) को उत्पन्न करके जो वादीके वचनका निषेध करना है, उसको छल कहते हैं । वह छल वाक्छल १, सामान्यछल २ और उपचार-छल ३; इन भेदोंसे तीन प्रकारका है । इन तीनों छलोंमेंसे वादी साधारणशब्द ( अनेक अर्थोंके धारक एक शब्द ) का प्रयोग करे, तब उस कहनेवाले वादीके वांछित ( चाहे हुए ) अर्थसे अन्य दूसरे अर्थकी कल्पना करके जो वादीके कथनका निषेध करना है, वह वाक्छल है । जैसे यह बालक नव ( नये ) कम्बल ( ' कामला ' नामक वस्त्रविशेष ) को धारण करता है; इस प्रकार ' नव ' शब्दसे नवीन ( नये ) रूप अर्थको कहनेकी इच्छासे वादी कहै; तब प्रतिवादी नव इस शब्दसे नौ ९ की संख्यारूप अर्थको ग्रहण करके इस बालकके नव ( नौ ) कम्बल कहाँ है अर्थात् यह तो एक ही कंबलका धारक है इस प्रकार कहकर वादीके कथनको निषेध करता है । १ । संभावनासे अत्यंत प्रसंग ( संबंध ) को धारण करनेवाले सामान्यका कथन करनेपर उस सामान्यमें हेतुका आरोप करके अर्थात् सामान्यको हेतु बनाकर जिसमें दूसरेके कथनका निषेध किया जाता है; वह सामान्यछल कहलाता है । जैसे आश्चर्य है कि—यह ब्राह्मण विद्या और आचरणरूप संपदाको धारण करता है; इस प्रकार ब्राह्मणकी स्तुतिके प्रसंगमें अर्थात् यह ब्राह्मण ज्ञान व चारित्र सहित है इसरूपसे कोई ब्राह्मणकी प्रशंसा करता हो; उसी अवसरमें कोई पुरुष कथन करे कि; ब्राह्मणमें विद्या और आचरणरूप संपदा हो सकती है । तब सामान्यछलको कहनेवाला

प्रतिवादी ब्राह्मणमें हेतुताका आरोप करके अर्थात् ब्राह्मणरूप सामान्यको हेतु बनाकर उसके कथनका खंडन करनेको तैयार होता है कि—यदि ब्राह्मणमें विद्या तथा आचरणकी संपदा होती है तो ब्राह्मण भी अर्थात् जो जातिसे तो ब्राह्मण है, परंतु सरकार आदिसे रहित होनेके कारण ब्राह्मणोंके समूहसे गिर गया है, उसमें भी वह विद्या और आचरणकी संपदा होवे। क्योंकि ब्राह्मण भी ब्राह्मण ही है अर्थात् यद्यपि ब्राह्मणोंने उसको अपने समूहसे निवाल दिया है तथापि वह ब्राह्मण मातापिताओंके योगसे उत्पन्न हुआ है, अतः वह भी ब्राह्मण ही है। २। उपचार (लक्षणा) से किये हुए प्रयोगमें मुख्य अर्थका निरोध करके निसर्गवादीके कथनसे विरुद्ध कथन किया जावे, वह उपचारछल कहलाता है। जैसे—‘मघ (माने अर्थात् खोंट) रदना करती है’ इस प्रकार वादीके कहनेपर पर उपचारछलसे कथन करनेवाले प्रतिवादी विरुद्ध भाषण करते हैं कि, अचेतन मन कैसे रदन करते हैं? मघपर स्थित पुरुष रदन करते हैं। भावार्थ—तुम जो कहते हो कि, अचेतन मन कैसे रदन करते हैं, ऐसा कहना चाहिये।

तथा सम्यग्हेतौ हेत्वाभासे वा यदिना प्रयुक्ते इदिति तद्बोधस्तत्त्वप्रतिभासे हेतुप्रतिविम्बनप्राय किमपि प्रत्य-  
यस्थान जातिर्दूषणाभास इत्यर्थः । सा च चतुर्विंशतिभेदा साधर्म्यादिप्रत्यवस्थानभवेन । यथा साधर्म्यैवेधर्म्योक्त-  
पांडपर्यवर्ण्याऽऽप्यधिकल्पसाध्यमाप्त्यग्राप्तिप्रसङ्गप्रतिष्ठान्ताऽनुत्पत्तिसशयप्रकरणाऽहेत्वार्थपित्त्यविशेषोपपत्त्युपल-  
ब्धयन्फलबिधिनित्याऽनित्यकार्यसमा ।

तथा जय यादी निर्दोष हेतु अथवा हेत्वाभासाका प्रयोग करे तब उस यादीके कथनमें किसी दोषका प्रतिभास न होनेपर भी अर्थात् दोष मालूम हुए बिना भी जो, प्राय हेतुके समान प्रतीत हो, ऐसा शीघ्रतासे कुछ भी विरुद्ध कह देना है, उसके जाति अथवा दूषणाभास पड़ते हैं। वह साधर्म्यआदिसे प्रत्यवसान ( विरुद्ध भाषण करने ) रूप भेदोंसे चोरीस २४ प्रकारकी है। ये चोरीस भेद निम्नलिखित हैं—साधर्म्य १, वैधर्म्य २, उत्कर्ष ३, अपकर्ष ४, वर्ण्य ५, अवर्ण्य ६, विकल्प ७, साध्य ८, प्राप्ति ९, अप्राप्ति १०, प्रसंग ११, प्रतिदृष्टात १२, अनुत्पत्ति १३, सशय १४, प्रकरण १५, हेतु १६, अर्थापत्ति १७, अविरोध १८, उपपत्ति १९, उपलब्धि २०, अनुपलब्धि २१, नित्य २२, अनित्य २३, और कायसम २४।

तत्र साधर्म्येण प्रत्यवस्थान साधर्म्यसमा जातिर्भवति । अनित्य शब्द कृतकत्वाद् घटनदिति प्रयोगे कृते



साधर्म्यप्रयोगेणैव प्रत्यवस्थानम् । नित्यः शब्दो निरवयवत्वादाकाशवत् । न चास्ति विशेषहेतुर्घटसाधर्म्यात्कृत-  
कत्वादनित्यः शब्दो न पुनराकाशसाधर्म्यान्निरवयवत्वान्नित्य इति । वैधर्म्येण प्रत्यवस्थानं वैधर्म्यसमाजातिर्भवति ।  
अनित्यः शब्दः कृतकत्वाद् घटवदित्यत्रैव प्रयोगे सं एव प्रतिहेतुवैधर्म्येण प्रयुज्यते । नित्यः शब्दो निरवयवत्वात् ।  
अनित्यं हि साधयवं दृष्टं घटादीति । न चास्ति विशेषहेतुर्घटसाधर्म्यात् कृतकत्वादनित्यः शब्दो न पुनस्तद्वैधर्म्या-  
न्निरवयवत्वान्नित्य इति । उत्कर्षार्पकर्मिभ्यां प्रत्यवस्थानमुत्कर्षार्पकर्मसमेजाती भवतः । तत्रैव प्रयोगे दृष्टान्तधर्म-  
कंचित्साध्यधर्मिण्यापादयन्नुत्कर्षसमांजातिं प्रयुक्ते । यदि घटवत् कृतकत्वादनित्यः शब्दो घटवदेव मूर्तोऽपि  
भवतु । न चेन्मूर्तो घटवदनित्योऽपि माभूदिति शब्दे धर्मान्तरोत्कर्षमापादयति । अपकर्षस्तु घटः कृतकः सन्-अ-  
श्रावणो दृष्टः । एवं शब्दोऽप्यस्तु । नो चेद् घटवदनित्योऽपि माभूदिति शब्दे श्रावणत्वधर्ममपकर्षतीति । इत्ये-  
ताश्चतस्रो दिङ्मात्रदर्शनार्थं जातय उक्ताः । एवं शेषा अपि विशतिरक्षपादाशास्त्रादवसेयाः । अत्र त्वनुपयो-  
गित्वान्न लिखिताः ।

उन २४ प्रकारकी जातियोंमेंसे जो साधर्म्यके द्वारा प्रत्यवस्थान है, वह साधर्म्यसमाजाति कहलाती है । भावार्थ—जैसे कोई  
वादी ' शब्द जो है, वह अनित्य है । कृतक होनेसे, घटके समान अर्थात् जैसे कृतक ( अपनी उत्पत्तिमें दूसरेके व्यापारको चाह-  
नेवाला ) होनेसे घट अनित्य है; उसी प्रकार कृतक होनेसे शब्द भी अनित्य है, ऐसा अनुमानका प्रयोग करे अर्थात् घटके कृतक-  
त्वरूप धर्मको शब्दमें ग्रहण करके शब्दको अनित्य सिद्ध करे तब प्रतिवादी जो ' शब्द नित्य है निरवयव होनेसे आकाशके  
समान अर्थात् जैसे अवयवरहित होनेके कारण आकाश नित्य है, उसी प्रकार अवयवरहित होनेसे शब्द भी नित्य है । और  
घटके साधर्म्यरूप कृतकत्वको धारण करनेसे शब्द अनित्य है तथा आकाशके साधर्म्यरूप निरवयवत्वको धारण करता हुआ भी  
शब्द नित्य नहीं है इस माननेमें कोई विशेषहेतु ( नियामक ) नहीं है जिससे कि—शब्दको घटके समान अनित्य ही माना  
जावे और आकाशके समान नित्य न माना जावे । इस प्रकार आकाशके निरवयवत्वधर्मका धारक शब्दको दिखलाकर वादीके कथनसे  
विरुद्ध भाषण करे अर्थात् शब्दमें नित्यता सिद्ध करे तो समझना चाहिये कि; यहां पर प्रतिवादी साधर्म्यसमाजातिका प्रयोग

करता है । १ । वैधर्म्यसे जो प्रत्यवस्थान है, यह वैधर्म्यसमा जाति है । भावार्थ—नैसे-शब्द अनित्य है वृत्तक होनेसे घटके समान इसी वादीके वृत्त होनेसे । शब्द नित्य है अवयवरहित होनेसे । क्योंकि जो अनित्य होता है, वह सापेक्ष ( अवयवसहित ) देखा गया है । जैसे कि—घटादिपदार्थ अनित्य है इसकारण सावधान है । ओर घटके साथम्य वृत्तकत्वेसे शब्द अनित्य है तथा घटके वैधर्म्य ( घटमें न रहनेवाले ) निरवयवत्वेसे शब्द नित्य नहीं है अर्थात् वृत्तकत्वाको धारण करता हुआ शब्द अनित्य है और शब्द यद्यपि निरवयवत्वको धारण करता है तो भी नित्य नहीं है ऐसा माननेमें कोई विशेषपहेलु नहीं है, जिससे कि 'शब्द अनित्य ही है' यह माना जावे । इसप्रकार उसी निरवयवत्वरूप हेतुको घटके वैधर्म्यरूप विलक्षणता जो प्रतिवादी विरुद्ध भाषण करे अर्थात् शब्दमें नित्यता सिद्ध करे तो समझना चाहिये कि, यहां पर प्रतिवादीने वैधर्म्यसमा जातिका प्रयोग किया है । २ । उत्तरपक्षसे जो प्रत्यवस्थान है, वह उत्तरपक्षसमा जाति कहलाती है । भावार्थ—जो 'शब्द अनित्य है वृत्तक होनेसे घटके समान' इसी वादीद्वारा किये हुए अनुमानके प्रयोगमें साध्यधर्मोंमें अर्थात् वादी जिस पदार्थमें जिस धर्मको सिद्ध करता है, उसी पदार्थमें दृष्टान्तके किसी दूसरे धर्मको सिद्ध करे तो समझना चाहिये कि यहांपर प्रतिवादी उत्तरपक्षसमा जातिका प्रयोग करता है । जैसे कि—वृत्तक होनेसे यदि घटके समान शब्द अनित्य है, तो घटके समान ही शब्द मूर्त भी होवे यदि शब्द मूर्त नहीं होता है तो घटके समान शब्द अनित्य भी मत हो । इस प्रयोगमें प्रतिवादी वादीके अनित्य स्वरूप साध्यके धर्म शब्दमें घट दृष्टान्तके मूर्तस्वरूप दूसरे धर्मको सिद्ध करता है । ३ । अपरपक्षसे जो प्रत्यवस्थान है, वह अपरपक्षसमा जाति कहलाती है । भावार्थ—साध्यधर्मोंमेंसे दृष्टान्तमें नहीं रहनेवाले किसी धर्मको निष्कारण जो प्रतिवादी वादीके विरुद्ध भाषण करे तो जानना चाहिये कि, यहांपर प्रतिवादीने अपरपक्षसमा जातिका प्रयोग किया है । जैसे कि—वृत्तक हुआ घट फणइन्द्रियका विषय नहीं देरनेमें आता है अर्थात् घट वृत्तक है । परंतु सुननेमें नहीं आता है । उसीप्रकार शब्दको भी श्रवण का विषय न होना चाहिये अर्थात् घटके समान शब्दको भी सुननेमें नहीं आना चाहिये । यदि ऐसा नहीं है अर्थात् घटके समान शब्द अश्रवणइन्द्रियके अविषयरूप नहीं है तो घटके समान शब्द अनित्य भी मत हो । इस प्रयोगमें प्रतिवादी वादीके साध्यधर्मों शब्दमें घट दृष्टान्तके श्रवणइन्द्रियविषयत्वधर्मको दूर करता है । ४ । ऐसे ये चार जातियां जो इष्टात्ता जातियों का स्वरूप दिखलानेके

लिये कही गई है। इसीप्रकार बाकी की जो बीस जातियाँ हैं, उनका स्वरूप भी गोतमके शास्त्र (न्यायदर्शनसूत्र अथवा नैयायिकों के ग्रन्थों) से जान लेना चाहिये। इस प्रकृत ग्रन्थमें तो वे अनुयोगी हैं, इसलिये उनका स्वरूप नहीं लिखा गया है।

तथा विप्रतिपत्तिरप्रतिपत्तिश्च निग्रहस्थानम् । तत्र विप्रतिपत्तिः साधनाभासे साधनबुद्धिर्दूषणाभासे च दूषण-बुद्धिरिति । अप्रतिपत्तिः साधनस्यादूषणं दूषणस्य चानुद्धरणमातच्च निग्रहस्थानं द्वाविंशतिविधमातद्यथा—प्रतिज्ञा-हानिः, प्रतिज्ञान्तरं, प्रतिज्ञाविरोधः, प्रतिज्ञासंन्यासः, हेत्वन्तरं, अर्थान्तरं, निरर्थकं, अविज्ञातार्थं, अपार्थक्यं, अप्राप्तकालं, न्यूनं, अधिकं, पुनरुक्तं, अननुभाषणं, अज्ञानं, अप्रतिभा, विक्षेपः, पर्यनुयोज्योपेक्षणं, निरनुयोज्यानुयोगः, अपसिद्धान्तः, हेत्वाभासाश्च ।

और विप्रतिपत्ति तथा अप्रतिपत्ति जो है; उसको निग्रहस्थान कहते हैं। उनमें साधनाभासमें अर्थात् जो यथार्थमें तो साधन न हो, परंतु साधन जैसा जान पड़े उसमें जो साधनकी बुद्धि है अर्थात् साधनपना मान लेना है, वह, तथा दूषणाभास (दूषणके समान प्रतीत होनेवाले) में जो दूषणकी बुद्धिका होना है; वह, ऐसे इन दोनों प्रकारोंरूप तो विप्रतिपत्ति है। और साधनका अदूषण अर्थात् प्रतिवादीके साधनको दोषरहित मानलेना तथा प्रतिवादीके दिये हुए दूषणको दूर न करना, इन दोनों प्रकारोंरूप अप्रतिपत्ति है। यह निग्रहस्थान बाईस २२ प्रकारका है। वे भेद इस निम्न लिखित रीतिसे हैं—प्रतिज्ञाहानि १, प्रतिज्ञान्तर २, प्रतिज्ञाविरोध ३, प्रतिज्ञासंन्यास ४, हेत्वन्तर ५, अर्थान्तर ६, निरर्थक ७, अविज्ञातार्थ ८, अपार्थक्य ९, अप्राप्तकाल १०, न्यून ११, अधिक १२, पुनरुक्त १३, अननुभाषण १४, अज्ञान १५, अप्रतिभा १६, विक्षेप १७ मतानुज्ञा १८, पर्यनुयोज्योपेक्षण १९, निरनुयोज्यानुयोग २०, अपसिद्धान्त २१ और हेत्वाभास २२।

तत्र हेतावनैकान्तिकीकृते प्रतिदृष्टान्तधर्मं स्वदृष्टान्तेऽभ्युपगच्छतः प्रतिज्ञाहानिर्नाम निग्रहस्थानम् । यथाऽनित्यः शब्द ऐन्द्रियकत्वाद् घटवदिति प्रतिज्ञासाधनाय वादी वदन् परेण सामान्यमैन्द्रियकत्वमपि नित्यं दृष्टमिति हेतावनैकान्तिकीकृते यद्येवं ब्रूयात् सामान्यवद्घटोऽपि नित्यो भवत्विति । स एवं ब्रुवाणः शब्दाऽनित्यत्वप्रतिज्ञा जह्यात् । प्रतिज्ञातार्थप्रतिषेधे परेण कृते तत्रैव धर्मिणि धर्मान्तरं साधनीयमभिदधतः प्रतिज्ञान्तरं नाम निग्रहस्थानं भवति । अनित्यः शब्द ऐन्द्रियकत्वादित्युक्ते तथैव सामान्येन व्यभिचारे चोदिते यदि ब्रूयाद्युक्तं सामान्य-

मैन्द्रियक नित्यम् । तद्वि सर्वगतम् । असर्वगतस्तु शब्द इति । तदिदं शब्देऽनित्यत्वलक्षणपूर्वप्रतिज्ञात प्रतिज्ञान्तर-  
मसर्वगत शब्द इति निग्रहस्थानम् । अनया दिशा शेषाण्यपि विशतिर्ज्ञेयानि । इह तु न लिखितानि पूर्वहेतोरेव ।  
इत्येव मायाशब्देनात्र च्छलादित्रय सूचितम् । तदेव परत्वञ्चान्तकान्यपि छलजातिनिग्रहस्थानानि तत्परत्वरूपतयोपदि-  
शतोऽक्षपादर्पविरायव्यावर्णनं तमस प्रकाशात्मकत्वप्रव्यापनमिव कथमिव नोपहसनीयम् । इति काव्यार्थ ॥१०॥

इन २२ निग्रहस्थानोंमेंसे—प्रतिवादी जब हेतुको अनेकानि ( व्यभिचारी ) सिद्ध करदे तब प्रतिदृष्टान्तके धर्मको अपने  
दृष्टातमें सीकार करते हुए वादीके प्रतिज्ञाहानिनामक निग्रहस्थान होता है । जैसे—वादी शब्दमें अनित्यत्वरूप प्रतिज्ञाको सिद्ध  
करनेके लिये 'शब्द अनित्य है ऐन्द्रियक ( इन्द्रियका विषय ) होनेसे घटके समान' ऐसे अनुमानके प्रयोगका कथन करे और इस प्रयो-  
गमें प्रतिवादी सामान्य ऐन्द्रियक है तो भी नित्य देखा गया है, इस प्रकार कहकर ऐन्द्रियस्वरूपहेतुको व्यभिचारी बना देवे  
तब वादी जो ऐसा घटके कि, सामान्यके समान घट भी नित्य हो जावे, तो इस प्रकार कहता हुआ वह वादी शब्दमें अनित्यता  
सिद्ध करनेरूप जो प्रतिज्ञा है, उसको छोड़ देता है अर्थात् सामान्यरूप प्रतिदृष्टान्तके नित्यत्वधर्मको घटरूप दृष्टातमें सीकार  
करके शब्दको नित्य मानता हुआ वादी प्रतिज्ञाहानिनामक दोषसे दूषित होता है । १ । जब प्रतिवादी अपने ( वादीके )  
प्रतिज्ञा किये हुए अर्थका निरोध करदे तब उसी धर्मोंमें दूसरे धर्मको सिद्ध करनेयोग्य कहते हुए अर्थात् धर्मोंमें उस धर्मके सियाय  
किसी दूसरे धर्मको मानते हुए वादीके प्रतिज्ञातरनामा दूसरा निग्रहस्थान होता है । जैसे—'शब्द अनित्य है, ऐन्द्रियक होनेसे  
इस प्रकार वादीके कहने पर प्रतिवादी पहलेके समान ही सामान्यसे अर्थात् सामान्य ऐन्द्रियक है तोभी नित्य है यह कहकर ऐन्द्रि-  
यकत्व हेतुको व्यभिचारी करदे तब यदि वादी ऐसा कहै कि,—'सामान्य ऐन्द्रियक होनेसे नित्य है' यह तुम्हारा कहना ठीक  
है, परन्तु सामान्य तो सर्वगत है और शब्द असर्वगत है, तो इस प्रकार वादी शब्दमें अनित्यता सिद्ध करनेरूप जो पहले  
प्रतिज्ञा की थी, उसमें छोड़कर उसी शब्दरूप धर्मोंमें असर्वगतरूप दूसरी प्रतिज्ञाको कहता हुआ प्रतिज्ञातर नामक दूसरे निग्रह  
स्थानको प्राप्त होता है । इसी प्रकारसे शेष जो बीस २० निग्रहस्थान हैं उनको भी जान लेने चाहिये । यहा तो पहले ही कारण  
से अर्थात् अनुपयोगी होनेसे ही शेष निग्रहस्थानोंको नहीं लिखे हैं । ऐसे स्तुतिके कर्त्ता आचार्यमहाराजने काव्यमें स्थित मायाशब्दसे  
छल, जाति तथा निग्रहस्थान नामक तीन पदार्थको सूचित किये हैं । सो इस पूर्वोक्त प्रकारसे दूसरों ( वादियों ) को ठिगनेरूप छल

जाति और निग्रहस्थानोंका तत्त्वरूपता ( पदार्थपने ) से उपदेश देतेहुए गोतमश्रृणुके वैराग्यका वर्णन करना अर्थात् छल आदिके उपदेशा गोतमको कारुणिक कहना मानों अंधकारको प्रकाशस्वरूप कहनेके समान है; अतः कैसे उपहासके योग्य न हो । भावार्थ—जैसे अंधकारको प्रकाशरूप कहता हुआ पुरुष हास्यका पात्र होता है; उसीप्रकार छल आदिके उपदेशा गोतमको कारुणिक कहते हुए नैयायिक भी उपहासके पात्र है । इस प्रकार काव्यका अर्थ है ॥ १० ॥

अधुना मीमांसकभेदाभिमतं वेदविहिताहिंसाया धर्महेतुत्वमुपपत्तिपुरस्सरं निराकुर्वन्नाह ।—

अब एक प्रकारके मीमांसक अर्थात् पूर्वमीमांसक और उत्तरमीमांसक ( वेदान्ती ) इन दो प्रकारके मीमांसकोंमेंसे पूर्वमीमांसक जो हैं, वे वेदमें कही हुई हिंसाको जो धर्मकी कारणभूता मानते हैं, उसका युक्तिपूर्वक खंडन करते हुए आचार्य इस अग्रिम काव्यका कथन करते हैं—

न धर्महेतुर्विहितापि हिंसा नोत्सृष्टमन्यार्थमपोद्यते च ।  
स्वपुत्रघातान्नृपतित्वलिप्सासब्रह्मचारि स्फुरितं परेषाम् ॥ ११ ॥

सूत्रभावार्थः—वेदमें कहीं हुई भी हिंसा धर्मकी कारण नहीं है । और यदि पूर्वमीमांसक कहें कि; वेदोक्त हिंसाकी विधि अपवादमार्गसे है; इसकारण दोषके लिये नहीं है; सो उचित नहीं है । क्योंकि; उत्सर्गवाक्य जो है; वह दूसरे कार्यके लिये प्रयुक्त किये हुए वाक्यसे अपवादका विषय नहीं होता है अर्थात् शास्त्रमें जिस प्रयोजनको अवलम्बनकरके उत्सर्गवाक्य वर्त्तता है; उसी प्रयोजनको ग्रहणकरके अपवादवाक्य भी वर्त्तता है । इस कारण उन मीमांसकोंकी चेष्टा अपने पुत्रको मार कर राजा बननेवाले पुरुषकी चेष्टाके समान है । भावार्थ—जैसे कोई अपने पुत्रको मारकर राजा

१. मीमांसका द्विधा—पूर्वमीमांसावादिनः, उत्तरमीमांसावादिनश्च । तेषु पूर्वमीमांसावादिनामभिमतम् । २. युक्तिपूर्वकम् ।

नजाने तो भी वह अपने पुत्रको मारनेके कलकसे नहीं बच सकता है, इसीप्रकार यद्यपि वेदोक्त हिंसाको करके वे भीमासक नीच देवताओंको प्रसन्न करलेते हैं, तथापि वे भीमासक उस हिंसाजनित पापसे रहित नहीं हो सकते हैं ॥ ११ ॥

व्याख्या । इह खल्वचिर्मार्गप्रतिपक्षधूममार्गाश्रिता जैमिनीया इत्यमाचक्षते । या हिंसा गार्ह्यादौ व्यसनितया वा क्रियते सैवाऽधर्मानुबन्धहेतु । प्रमादसपादितत्वात् । शौनिककुण्डिकादीनामिव । वेदविहिता तु हिंसा प्रत्युत धर्महेतु । देवतातिथिविद्वणा प्रीतिसपादकत्वात् । तथाविधपूजोपाचारयत् । न च तत्प्रीतिसम्यादकत्वमसिद्धम् । कैारीप्रभृतियज्ञाना स्वसाध्ये घृत्यादिकले य खल्वव्यभिचार स तत्प्रीणितदेवताविशेषानुग्रहहेतुक । एव त्रिपुरारणवर्णितच्छगलजाह्नलहोभात्परराष्ट्रवशीकृतिरपि तदनुकूलितदेवतप्रसादसपाद्या । अतिथिप्रीतिस्तु मधुर्यकै-सस्कारादिसमास्यादजा प्रत्यक्षोपलक्ष्येव । पितृणामपि तत्तदुपयाचितश्राद्धादिविधानेन प्रीणितात्मना स्वसन्तानयु-द्धिविधान साक्षादेव यीक्ष्यते । आगमश्चात्र प्रमाणम् । स च देवप्रीत्यर्थमन्यमेधेगोमेधादिविधानाभिधायक प्रतीत एव । अतिथिविषयस्तु 'महोक्ष वा महाज वा श्रोत्रियाय प्रकल्पयेत्' इत्यादि । पितृप्रीत्यर्थस्तु "द्वौ मासौ मत्समासेन त्रीन्मासान् हारयेत्" तु । औरञ्जेणाय चतुर. शाकुनेनेह पञ्च तु । १ । इत्यादि ।

व्याख्यार्थ—यहा पर आचमार्गसे विरुद्ध ( प्रतिकूल ) धूममार्गके धारक जैमनीय ( जैमिनीयप्रीके शिष्य भीमासक ) ऐसा कहते हैं कि, फटाई व क्षिरारीके समान जो हिंसा लोभीपनेसे अथवा व्यसनीपनेसे की जाती है, वही पापके बंधकी कारण है । क्योंकि, प्रमादसे की जाती है । और जो वेदोक्त हिंसा है, वह तो पापके बंधकी कारण नहीं है किंतु उल्टी उत प्रकारकी पूजा

१ क जल कच्छीति करो मयच्छमीरयतोतिकारी इति पुरुरो कारीरीनामा वृष्टिकरको वज्रविशेष । २ त्रिपुरारणको ग्रन्थविशेष । ३ द्या तु म ३ सुप्तक मनुपदकम् । ४ अथो मेधयत हिल्लते यनेलबमेधो वज्रविशेष । ५ प्राणैकध्रोत्रियाय । ६ यत्मातोऽष्टाग मासेन पार्यनेन द्वि सप्त वै । अष्टायेणल्य मासेन शारयेण नवैक तु । ७ दत्तमासार्हस्तु नृप्यसि वराहमहिषाभिधै । अथश्वमल्य मासेन मासानेकादशेय तु । ८ तत्पातर तु गम्येन पयसा पायसेन वा । वार्ध्वाणसस्य मासेन रुक्षिद्विदशपाणिनी । ९ इति पूर्णपाठ ।

सेवाके समान धर्मकी कारण है। क्योंकि देवता अतिथि और पितृजनोके प्रीतिको उत्पन्न करती है। भावार्थ—जैसे वेदोक्त पूजासेवाके करनेसे देवतादि प्रसन्न होते हैं, उसी प्रकार इस वेदोक्त हिंसासे भी देवतादि प्रसन्न होते हैं अतः यह वेदोक्तहिंसा धर्मबंधकी कारण है। और वेदोक्त हिंसासे देवतादिके प्रीति उत्पन्न नहीं होती है; ऐसा न कहना चाहिये अर्थात् वेदोक्तहिंसासे देवतादि प्रसन्न होते ही हैं। क्योंकि; कारीरीनामक यज्ञको आदि ले जो यज्ञ है; उनके अपने द्वारा सिद्ध करने योग्य दृष्टिआदि फलमे जो अव्यभिचारित्व (सफलता) है, वह उन यज्ञोंसे प्रसन्न किये हुए देवोंके अनुग्रहरूप हेतुवाला ही है अर्थात् कारीरी-आदि यज्ञोंके करनेसे जो दृष्टि (वर्षा) आदि फलोंकी प्राप्ति होती है, वह उन यज्ञोंद्वारा प्रसन्न किये हुए देवोंकी कृपासे ही होती है। इसी प्रकार त्रिपुरार्णवनामक एक प्रकारके ग्रन्थमें कहे हुए बकरे तथा जांगल (बनके पशु) के होमसे दूसरेके राज्यको वशमें करना है; वह भी उस होमसे अनुकूल किये हुए देवताओंके प्रसादसे ही सिद्ध होता है। और मधुपर्कपूजामें दही, और सहत आदिके भक्षणसे उत्पन्न हुई अतिथिप्रीति (पाहुणेकी प्रसन्नता) तो प्रत्यक्षमें ही देखनेमें आती है। तथा उन २ उपयाचना किये हुए श्राद्ध आदिके करनेसे प्रसन्न हो गया है आत्मा जिनका ऐसे अर्थात् जो २ पितर जिस २ श्राद्धकी याचना करें; उस २ श्राद्धके करनेसे प्रसन्न हुए वे पितर अपने सत्तानकी दृद्धि करते हैं अर्थात् श्राद्धकर्त्ताके पुत्र, पौत्र, प्रपौत्र आदि उत्पन्न करते हैं, यह भी प्रत्यक्षमें देखा जाता है। और आगम भी इस विषयमें प्रमाण है। वह निम्न लिखित प्रकारसे है। देवोंकी प्रीतिके लिये अश्वमेधयज्ञ (जिसमें घोड़ा मारा जावे ऐसे यज्ञ, ) को तथा गोमेधयज्ञ आदिको कहनेवाला आगम प्रसिद्ध ही है। “आये हुए श्रोत्रिय (वेदपाठी) के लिये बड़े बैलको अथवा बड़े बकरेको प्रकल्पन करे अर्थात् मारे।” इत्यादि आगम अतिथि (पाहुणे) की प्रीतिके लिये हिंसा करनेका उपदेश देता ही है। तथा पितरोंकी प्रीतिके लिये “मत्स्य (मांछले) के मांससे दो महिने तक, हिरणके मांससे तीन महिने तक भेष (मीठे) के मांससे चार महिने तक और शाकुन (पक्षिविशेष) के मांससे पांच महिनेतक पितृजन तृप्त रहते हैं अर्थात् यदि उक्त जीवोंके मांससे श्राद्ध किया जावे तो पितृजन उक्त समयपर्यन्त किसी पदार्थको खानेकी इच्छा नहीं करते हैं। १।” इत्यादि कथन करनेवाला आगम है।

एवं पराभिप्रायं हृदि संप्रधार्याचार्यः प्रतिविधत्ते। न धर्मेत्यादि। विहितापि वेदप्रतिपादितपि आस्तां तावद्विहिता हिंसा प्राणिप्राणव्यपरोपणरूपा न धर्महेतुर्न धर्मानुबन्धनिबन्धनम्। यतोऽत्र प्रकट एव स्ववचनविरोधः।

तथाहि—‘हिंसा चेद्धर्महेतु कथम्’ ‘धर्महेतुश्चेद्धिंसा कथम्’ “श्रूयतां धर्मसर्वस्व श्रुत्या चैवावधारयताम् ।” इत्यादि । न हि भवति माता च वध्या चेति । हिंसा कारण, धर्मस्तु तत्कार्यमिति पराभिप्राय । नचाय निरपाय । यतो यद्यस्यान्यव्यतिरेकावबुधिते तत्तस्य कार्यम् । यथा मृत्पिण्डादर्घटादि । न च धर्मा हिंसात एव भवतीति प्रातीतिकम् । तपोविधानदानध्यानादीना तदकारणत्वप्रसङ्गात् ।

इस प्रकार उन पूर्वमीमांसकों के आशयको हृदयमें धारण करके स्तुतिके फर्चों आचार्यमहाराज ‘न धर्म’ इत्यादि श्लोकसे उनके मतका खंडन करते हैं, यह इसप्रकार है—“विहिता अपि” वेदमें वही हुई भी अर्थात् वेदमें न कही हुई हिंसा तो दूर रहो वेदोक्त भी जीवोंके प्राणोंका त्याग करानेरूप हिंसा । “धर्महेतु” धर्मका कारण “न” नहीं है । क्योंकि, इस वेदोक्त हिंसाको धर्मकी कारण माननेमें उन चादियोंके अपने वचनसे विरोध प्रकट ही है । सो ही दिखाते हैं—यदि हिंसा है तो धर्मकी कारण कैसे है ? और धर्मकी कारण है तो हिंसा कैसे है ? अर्थात् जो हिंसा है वह धर्मकी कारण नहीं है, जो धर्मका कारण है, वह हिंसारूप नहीं है । क्योंकि—“तुम धर्मके सर्वव्य (सारभूत रहस्य) को श्रवण करो और श्रवणकरके हृदयमें धारण करो, यह धर्मका रहस्य यह है कि, अपने प्रतिकूल दूसरोंके मत करो अर्थात् जो तुमको बुरा लगे, वह कार्य तुम दूसरोंके लिये भी मत करो । १।” इत्यादि आगम हिंसाको पापकी कारण कहता है । और माता है तथा वध्या (बाइ) है, ऐसा नहीं होता है भावार्थ—जैसे कोई किसी स्त्रीको माता भी कहे और वध्या भी कहे तो इसमें उसको अपने वचनसे विरोध आता है । क्योंकि, जो माता हो, वह क्या नहीं हो सकती है और जो वध्या हो वह माता नहीं हो सकती है, इसी प्रकार जीवोंके प्राणोंका त्याग करानेरूप हिंसाको पाप तथा धर्म, इन दोनोंकी कारण कहते हुए उन चादियोंके भी अपने वचनसे विरोध आता है । यहां पर उन चादियोंका यह अभिप्राय है कि—हिंसा तो कारण है और धर्म उस हिंसाका कार्य (फल) है सो यह निरपाय अर्थात् दोषरहित नहीं है । क्योंकि, जो जिसका अवयव (सत्त्व) होनेपर अपने अवयवको करता है और व्यतिरेक होनेपर अपने व्यतिरेकको करता है, वही उसका कार्य होता है । जैसे कि, मृत्पिण्ड आदिका अवयव तथा व्यतिरेक होनेपर घट आदि अपना अन्य और व्यतिरेक करते हैं । भावार्थ—जैसे घट मृत्पिण्डके सत्त्वमें अपने सत्त्वको और मृत्पिण्डके अभावमें अपने अभावको करता है, अतः घट मृत्पिण्डरूप



कारणका कार्य है, उसी प्रकार यदि धर्म हिसाके सत्त्वमें अपने सत्त्वको तथा हिसाके अभावमें अपने अभावको करे तो धर्म हिसारूप कारणका कार्य हो सकता है। और धर्म हिसासे ही होता है, यह प्रतीतिका विषय नहीं है। क्योंकि यदि तुम हिसासे ही धर्मका होना मानोगे तो तपका करना, दानका देना, ध्यानका साधना; इत्यादि जो है, उनके धर्मकी अकारणताका प्रसंग हो जावेगा अर्थात् तपश्चरण आदि धर्मके कारण न रहेंगे और यह तुमको अनिष्ट है।

अथ न वयं सामान्येन हिंसां धर्महेतुं ब्रूमः किन्तु विशिष्टामेव। विशिष्टा च सैव या वेदविहिता इति चेत्— ननु तस्या धर्महेतुत्वं किं वध्यजीवानां मरणाऽभावेन मरणेऽपि तेषामर्त्तध्यानाऽभावात्सुगतिलाभेन वा। नाद्यः पक्षः। प्राणत्यागस्य तेषां साक्षादवश्यमाणत्वात्। न द्वितीयः। परचेतोवृत्तीनां दुर्लक्ष्यताऽऽर्त्तध्यानाऽभावस्य बाह्यमात्रत्वात्। प्रत्युत हा कष्टमस्ति। न कोऽपि कारुणिकः शरणम्। इति स्वभाषया विरसमारसस्तु तेषु वदन-दैन्यनयनतरलतादीनां लिङ्गानां दर्शनात् दुर्ध्यानस्य स्पष्टमेव निष्टङ्क्यमानत्वात्।

यदि कहोकि—हम सामान्यपनेसे हिसाको धर्मकी कारण नहीं कहते हैं अर्थात् जो हिसा है, उस सभीको धर्मकी कारण नहीं मानते हैं; किन्तु विशिष्ट (उन हिसाओंमेंसे एक प्रकारकी) हिसाको धर्मकी कारण कहते हैं। और विशिष्ट हिसा वही है; जो कि—वेदमें कहीं हुई है अर्थात् हम वेदोक्त हिसाको ही धर्मकी कारण मानते हैं, तो हम प्रश्न करते हैं कि; वह वेदोक्त हिसा क्या वध्य (मारने योग्य) जीवोंका मरण न होनेसे अर्थात् जिन जीवोंको यज्ञ आदिमें मारे जाते हैं, उनका मरण नहीं होता है जिससे धर्मकी कारण है? अथवा वे वध्यजीव मरते हैं; तो भी उनके आर्त्तध्यान न होनेसे सुगति (स्वर्ग) की प्राप्ति होती है जिससे धर्मकी कारण है। यदि कहो कि—वेदोक्तविधिसे मारनेपर उन वध्यजीवोंका मरण नहीं होता है, सो यह ठीक नहीं है। क्योंकि उन वध्यजीवोंके प्राणोंका त्याग साक्षात् (प्रत्यक्षमें) ही देखते हैं। यदि कहो कि, मरणसमयमें आर्त्तध्यानके न होनेसे वे वध्यजीव सुगतिको प्राप्त होते हैं; तो यह कहना भी उचित नहीं है। क्योंकि, दूसरोंकी चित्तवृत्तियें कठिनतासे देखने योग्य हैं। भावार्थ—दूसरे जीव अपने मनमें भला वा बुरा कैसा विचार कर रहे हैं; इस विषयका ज्ञान सुगम रीतिसे ही नहीं हो सकता है; जिससे यह जानलिया जावे कि; उन वध्यजीवोंके मरण समयमें आर्त्तध्यान नहीं होता है। किन्तु उल्टा हा! बड़ा दुःख हो रहा है हमारे कोई भी करुणावान शरण ग्रहण करनेयोग्य नहीं है। अर्थात् हमको इस महादुःखसे बचानेवाला कोईभी नहीं है।

सह प्रकार अपनी भाषा ( बोली ) से विरस ( फानेको बुरा लगने वाली ) पुकार करते हुए उन वध्यजीवोंमें मुखश्री दीनता तथा नेत्रोंकी चालता आदि चिह्नोंके देरानेसे आर्षध्यान स्पष्टीरितसे ( सदेहरहितपनेसे ) ही निश्चित होता है ।

अथेतथमाचक्षीथा । यथा अयं पिण्डो गुरतया मज्जान्तात्मकोऽपि तनुतरपत्रादिकरणेन संस्कृत सन् जलोपरि भुवते । यथा या दहनस्वभावोऽप्यग्नि सत्यादिप्रभावप्रतिहतशक्ति सन्नहि दहति । एव मन्वादिविधिसंस्काराश्च खलु वेदविहिता हिंसा दोषोपाय । न च तस्या कुत्सितत्व शङ्कनीयम् । तत्कारिणा याज्ञिकाना लोके पूज्यत्वदर्शनादिति । तदतन्न दक्षाणा क्षमते क्षोदम् । वैपम्येण दृष्टान्तानामसाधकतमत्वात् । अयं पिण्डादयो हि पत्रादिभावान्त-रापन्ना सन्त सलिलतरणादिक्रियासमर्था । न च वैदिकमन्त्रसंस्कारविधिनपि विशस्यमानाना पशूना काचि-द्रेदनानुत्पादादिरूपा भावान्तरापत्तिं प्रतीयते । अथ तेषा वधानन्तर देयत्वापत्तिर्भावान्तरमस्त्येवेति चेत्—किमत्र प्रमाणम् । न तावत्प्रत्यक्षम् । तस्य सवद्धवर्चमानार्थाहकत्वात् । “ सम्बद्ध वर्तमानं च गृह्यते चक्षुरादिना ” इति वचनात् । नाप्यनुमानम् । तत्प्रतिबद्धलिङ्गानुपलब्धे । नाप्यागम । तस्याद्यापि विवादास्पदत्वात् । अर्थो-पच्युपमानयोस्त्वनुमानान्तर्गततया तद्वदुपगौनेव गतार्थत्वात् ।

अब यदि तुम ऐसा कहो कि, जैसे लोहका पिंड अपने भारीपनेसे जलमें डूबनेरूप स्वभावका धारक है, तो भी यदि उस लोहपिंडको अत्यन्त हलके २ पत्र ( पत्तर ) आदि बनाकर संस्कारको प्राप्त कर लिया जावे, तो यह जलके ऊपर तेरने लग जाता है, और जैसे विप ( जहर ) मारनेरूप स्वभावका धारक है, तो भी यदि उस विषको मंत्रआदिसे संस्कृत कर लिया जावे तो, वही मारणात्मक विष उचमगुणके लिये हो जाता है अर्थात् रसायनरूप होकर शरीरकी रक्षा करनेवाला होजाता है, अथवा जैसे अग्नि दहन करने ( जलाने )रूप स्वभावको धारण करती है, तो भी सत्य आदिके प्रभावसे अपनी दहनशक्तिये रहित होकर नहीं जलाती है अर्थात् कोई सत्यवादी व ब्रह्मचारी मनुष्य लोकको अपनी निर्दोषता दिखलानेके लिये अग्निमें धीज लेवे तो उसके सत्य आदिके प्रभावसे वह अग्नि उस पुरूपको नहीं जलाती है, इसीप्रकार मंत्र आदिकी विधिये संस्कारको प्राप्त हुई वेदोक्तहिंसा भी दोषकी पुष्टिके लिये नहीं है अर्थात् पापवधकी कारण नहीं है किन्तु धमकी ही कारण है । तथा वह वेदोक्तहिंसा निन्दनीय

है; ऐसी शंका भी न करनी चाहिये। क्योंकि; उम वेदोक्तहिंसाके करनेवाले याज्ञिक ( यज्ञ करनेवाले ) जन लोकमें पूज्य देखे जाते हैं। भावार्थ—वेदोक्तहिंसाके कर्त्ता याज्ञिकजनोंको लोक पूजते हैं; अतः वेदोक्तहिंसा जगत्में निन्दनीय भी नहीं है। सो तुम्हारा यह कथन भी चतुर पुरुषोंके विचारको नहीं सहता है अर्थात् युक्तिरहित ही है। क्योंकि; तुमने जो लोहपिंड आदिके दृष्टान्त दिये हैं; वे विपरमरूप होनेसे असाधकृतम हैं अर्थात् वेदोक्त विधिसे जीवोंको मारनेरूप दृष्टान्तिकमें बराबर न घटनेसे वेदोक्त हिंसाको निर्दोष सिद्ध करनेमें समर्थ नहीं हैं। कारण कि, लोहके पिंड आदि जो हैं; वे पत्र (पत्तर) आदिरूप दूसरे भावों (अवस्थाओं वा पर्यायों) को प्राप्त होकर जलमें तिरने आदिरूप क्रियाके करनेमें समर्थ होते हैं। और वेदोक्तमंत्रोंसे सस्कारकरनेरूप विधिसे भी मारे जाते हुए उन पशुओंके वेदना (पीड़ा) आदिके उत्पन्न न होनेरूप किसी दूसरे भावकी उत्पत्ति प्रतीत नहीं होती है अर्थात् वेदोक्त विधिसे मारे जाते हुए भी वे पशु मरते समयमें वेदनाको ही भोगते हुए देखे जाते हैं। यदि कहो कि, मारनेके पश्चात् वे जीव देवपनेको प्राप्त हो जाते हैं यह भावान्तर है ही अर्थात् वे पशु मरकर देव हो जाते हैं यह एक अवस्थाका पलट-ना है ही है; तो हम प्रश्न करते हैं कि; इस कथनमें क्या प्रमाण है अर्थात् तुम जो कहते हो कि, वेदोक्तहिंसासे पशु मरकर देव हो जाते हैं; सो कौनसे प्रमाणसे कहते हो। यदि कहो कि; इस कथनमें प्रत्यक्ष प्रमाण है सो तो नहीं हो सकता है। क्योंकि “चक्षु आदि इन्द्रिय अपनेसे संबंधको प्राप्त हुए तथा वर्तमान ऐसे पदार्थका ग्रहण करती हैं।” इस वचनसे वह प्रत्यक्ष इन्द्रियों से संबंधित वर्तमान पदार्थको ही ग्रहण करता है। और इस कथनमें अनुमान प्रमाण भी नहीं हो सकता है। क्योंकि; उस देवपनेकी प्राप्तिरूप भावांतरसे संबंधित जो लिंग (साधन) है; वह जाननेमें नहीं आता है। और आगम प्रमाण भी इस कथनको सिद्ध करनेवाला नहीं है। क्योंकि; वह अवतक भी विवादका स्थान है अर्थात् उसकी सत्यतामें अभीतक संदेह है। तथा अर्थापत्ति और उपमान ये दो प्रमाण तो अनुमान प्रमाणमें ही अन्तर्गत होते हैं अर्थात् अनुमानके ही भेद हैं; इसकारण अनुमानप्रमाणमें जो साधनकी अप्राप्तिरूप दूषण दिया है; उसीसे गतार्थ है अर्थात् उसी दोषके धारक हैं।

अथ भवतामपि जिनायतनादिविधाने परिणामविशेषात्पृथिव्यादिजन्तुजातघातनमपि यथा पुण्याय कल्प्यत इति कल्पना। तथा अस्माकमपि किं नेष्यते। वेदोक्तविधिविधानरूपस्य परिणामविशेषस्य निर्विकल्पं तत्रापि भावात्। नैवम्। परिणामविशेषोऽपि न एव शुभफलो यत्राऽनन्योपायत्वेन यतनयाऽपकृष्टप्रतनुचैतन्यानां पृथि-

